



La pensée de Hanshan Deqing (1546-1623) : une lecture bouddhiste des textes confucéens et taoïstes

Yunyan Hiu

► To cite this version:

Yunyan Hiu. La pensée de Hanshan Deqing (1546-1623) : une lecture bouddhiste des textes confucéens et taoïstes. Religions. Institut National des Langues et Civilisations Orientales-INALCO PARIS - LANGUES O', 2014. Français. <NNT : 2014INAL0014>. <tel-01155109>

HAL Id: tel-01155109

<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01155109>

Submitted on 26 May 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Institut National des Langues et Civilisations Orientales

École doctorale N°265

Langues, littératures et sociétés du monde

Asies

THÈSE

présentée par :

YUNYAN ZHUANG

soutenue le : 7 Novembre 2014

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'INALCO**

Discipline : Philosophie

La pensée de Hanshan Deqing (1546-1623) :

Une lecture bouddhiste des textes confucéens et taoïstes

Thèse dirigée par :

M. Frédéric Wang

Professeur des universités, INALCO

RAPPORTEURS :

M. Jean-Noël Robert

Professeur des universités, Collège de France

M. Christian Soffel

Professeur des universités, Universität Trier

MEMBRES DU JURY :

M. Vincent Durand-Dastès

Professeur des universités, INALCO

Mme. Sylvie Hureau

Maître de conférences, EPHE

M. Jean-Noël Robert

Professeur des universités, Collège de France

M. Christian Soffel

Professeur des universités, Universität Trier

M. Frédéric Wang

Professeur des universités, INALCO

Remerciements

J'adresse mon immense reconnaissance à Monsieur le Professeur Frédéric Wang, mon directeur de recherche, qui m'a prodigué son aide durant toutes ces années d'études et dont les patients et indispensables conseils m'ont permis de mener à bien ce travail.

Je remercie Janine Hiu, ma belle-mère, qui m'a donné de précieux conseils à propos du maniement de la belle mais difficile langue française.

Je remercie également mon mari, I-Tang Hiu, qui m'a encouragée pendant de longues années et qui soutient continûment mes passions.

Je tiens à adresser un remerciement spécial au maître bouddhiste Daguan 達觀 de l'École bouddhiste Chanxin 禪心學苑 à Taiwan, qui m'a initiée au bouddhisme Chan.

Je dois beaucoup également au maître bouddhiste Ciqing 慈青, de l'Association du bouddhisme chinois à Paris, qui m'a initiée à la méditation et qui continue à m'honorer de son amitié chaleureuse et à me soutenir spirituellement.

Merci aussi à Vincent Durand-Dastès et à Valérie Lavoix, professeurs à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales, à Sylvie Hureau et à Kuo Liying, professeurs à l'École Pratique des Hautes Études, dont j'ai suivi les cours avec profit.

Sommaire

Volume I

Introduction	3
---------------------------	----------

Chapitre I. Le bouddhisme et les deux enseignements vernaculaires chinois.....	13
---	-----------

1. Le confucianisme et le taoïsme dans la vie des moines.....	15
2. L'emprunt des termes confucéens ou taoïstes dans l'étude des canons bouddhistes	27
3. Les annotations des œuvres confucéennes ou taoïstes à la lumière de la pensée bouddhiste.....	42
4. Les points de convergence et de divergence des trois enseignements selon les moines	71

Chapitre II. Le rapport qu'entretient Hanshan Deqing avec les trois enseignements	112
--	------------

1. Les trois enseignements dans la vie de Hanshan	113
2. Les œuvres de Hanshan concernant les deux autres enseignements	125

Chapitre III. Comparaison des trois enseignements par Hanshan Deqing.....	141
--	------------

1. La métamorphose des bodhisattvas et des bouddhas.....	142
2. Tous les enseignements proviennent de l'esprit inné	154
3. Les Véhicules et les méthodes	157
4. La complémentarité des trois enseignements	166

Chapitre IV. La compréhension de l'<i>esprit</i> et de la <i>nature</i>	175
--	------------

1. La notion de l' <i>esprit</i> et de la <i>nature</i>	180
2. La non-dualité de la <i>nature</i>	199
3. La contemplation de la <i>nature</i> dans la vie quotidienne	221

Chapitre V. La mise en pratique des doctrines.....	232
---	------------

1. Changer les consciences en sagesse.....	233
2. Se libérer des sentiments et des affections et suivre la <i>nature</i>	273
3. Renoncer à l'intelligence pour acquérir la sagesse.....	283

4. Guider les autres vers la compréhension de la <i>nature</i> et sauver le monde	304
Chapitre VI. Le monde séculier	320
1. Se comporter dans la société.....	321
2. Gouverner le monde	350
Conclusion :	366

Volume II

Annexe I. Traduction de la <i>Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi</i>	379
Annexe II. Traduction des <i>Commentaires de la Grande Étude</i>	421
Annexe III. Une partie de la traduction des <i>Commentaires de l'Invariable milieu</i>	454
Index. I. Œuvres de Hanshan Deqing.....	466
Index II. Noms de personnes, lieux et expressions	469
Index III. Portraits et œuvres calligraphiques de Hanshan Deqing	482
Bibliographie :	487

Introduction

Le présent travail concerne Hanshan Deqing 憨山德清 (1546-1623), un maître bouddhiste chinois de la dynastie Ming (1368-1644). Il est considéré comme un des « Quatre moines éminents » de cette période, aux côtés de Yunqi Zhuhong 雲棲祿宏 (1535-1615)¹, Zibo Zhenke 紫柏真可 (1543-1603)² et Ouyi Zhixu 藕益智旭 (1599-1655).³ La pratique assidue des doctrines bouddhistes, la profondeur de la compréhension de la pensée bouddhiste à laquelle il atteignit et son niveau de pratique de la doctrine elle-même lui valurent ce titre mérité car Hanshan est à la fois l'auteur d'une œuvre abondante et un maître éminent. Parmi la grande quantité d'œuvres qu'il a laissées figurent des dissertations sur la pratique bouddhiste, une dizaine de commentaires des sūtras bouddhistes et des œuvres de moines éminents, un grand nombre d'essais, de poèmes ; il entretenait une riche correspondance sur la pratique bouddhique avec des bouddhistes laïcs et d'autres moines. Il rédigea son autobiographie chronologique.⁴ Dans une étude consacrée aux autobiographies de la Chine traditionnelle, le sinologue Wu Peiyi signale que Hanshan : « wrote a spiritual autobiography in a format never before attempted by Buddhists ».⁵

L'ensemble du travail de Hanshan a exercé une grande influence sur le monde bouddhique depuis son époque jusqu'à aujourd'hui. Le *Shijian jigu lue xuji* 釋鑑稽古

¹ Alias Lianchi 蓮池. Un maître de l'école de la Terre pure qui pratiquait aussi la doctrine Chan.

² Alias Daguan 達觀. Zibo Zhenke et Hanshan avaient correspondu bien avant leur rencontre. En 1589, ils se rencontrèrent au mont Lao 嶗山 dans la province de Shandong 山東. Ils s'estimaient beaucoup et s'entendaient parfaitement. Ils projetaient d'aller ensemble restaurer le Chan à Caoxi 曹溪 mais Hanshan fut emprisonné et envoyé à Leizhou 雷州. Zibo Zhenke vint le voir et tenta de le tirer d'affaire.

³ Dans sa jeunesse, il avait étudié le confucianisme. Il était alors hostile au bouddhisme et écrivit une dizaine de textes pour le contester. Mais après avoir lu les œuvres du maître Yunqi Zhuhong, il comprit le bouddhisme et s'y convertit. Ouyi Zhixu eut alors envie de suivre l'enseignement de Hanshan, mais il ne put réaliser ce vœu parce que Hanshan était en exil à Caoxi. Il devint donc disciple de Xueling 雪嶺, lui-même élève de Hanshan.

⁴ Hanshan est un des rares moines de la Chine impériale qui ait écrit une autobiographie. À ce propos, voir Wu Peiyi, *The Confucian's progress: autobiographical writings in traditional China*, Oxford, Princeton University Press, 1990, p.71-159.

⁵ *Ibid.*, p.131.

略續集 (Suite des *Annales historiques du miroir bouddhiste*)⁶ mentionne la notoriété des œuvres de Hanshan. On y lit :

憨山大師，諱德清。…… 註有楞嚴通議、法華通議、楞伽記、圓覺解、金剛決疑道德南華等註。行於世。

Le grand maître Hanshan, son nom posthume étant Deqing [...] Il rédigea la *Dissertation générale du Sūtra de la Concentration de la marche héroïque*, la *Dissertation générale du Sūtra du Lotus*, les *Notes de Sūtra de l'Entrée à Lankâ*, l'*Interprétation du Sūtra de l'Éveil parfait*, l'*Interprétation du doute du Sūtra du diamant*, les *Annotations du Daode jing*, les *Annotations du Zhuangzi* et d'autres annotations qui sont répandues dans le monde.⁷

Moine lettré par excellence, Hanshan prit conscience de l'importance et de la nécessité d'une conciliation entre le bouddhisme et les deux autres enseignements chinois concurrents : le confucianisme et le taoïsme. Cet « irénisme » visait à mieux assurer la diffusion des doctrines bouddhistes dans le monde séculier. Pour tenter d'établir des ponts entre le bouddhisme et les deux autres enseignements, il annota des ouvrages classiques représentatifs de ces deux écoles de pensée : le *Zhuangzi* 莊子 et le *Daode jing* 道德經, pour le taoïsme d'une part et trois œuvres confucéennes : l'*Invariable milieu* 中庸, la *Grande Étude* 大學 et les *Annales des Printemps et Automnes* 春秋 d'autre part. Il rédigea aussi un essai intitulé *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi* 觀老莊影響論 pour mettre clairement en évidence la précellence du bouddhisme malgré les nombreux points communs existant entre les trois enseignements.

Mais Hanshan n'est pas le seul maître bouddhiste qui ait comparé sa propre doctrine aux deux autres. Bien avant lui, certains maîtres bouddhistes utilisaient déjà les classiques taoïstes ou confucianistes qu'ils annotaient pour exprimer ou mieux cerner comparativement les idées bouddhistes, les enseigner à leurs adeptes, traduire

⁶ Rédigé par Dawen Huanlun 大聞幻輪 de la dynastie Ming.

⁷ Huanlun 幻輪, *Shijian jigu lue xuji* 釋鑑稽古略續集 (Suite des *Annales historiques du miroir bouddhiste*), T.2034, ce.49, juan.49, p. 0953 a09.

et faire comprendre leur propre pensée. Cependant le travail accompli dans ce sens par Hanshan Deqing est le plus considérable. Il est le premier moine à avoir rédigé autant de commentaires des œuvres non-bouddhistes, qu'elles soient confucianistes ou taoïstes (les autres auteurs n'abordent qu'un des deux enseignements) ; il est le seul qui ait laissé une œuvre exprimant aussi clairement son point de vue sur les points communs et les divergences des trois enseignements. C'est pourquoi l'ensemble de ses œuvres visant au syncrétisme des trois enseignements mérite encore d'être étudié.

Dans le monde de la recherche philosophique et historique d'aujourd'hui, en Chine continentale et à Taiwan, il existe déjà un certain nombre d'études consacrées à Hanshan Deqing, mais ces travaux ne l'abordent que partiellement. Ils se concentrent uniquement soit sur l'analyse de l'un de ses commentaires non-bouddhistes, soit sur sa relation avec le monde séculier, ou encore sur sa pensée bouddhiste en général⁸. À

⁸ Les thèses concernant Hanshan sont : Chen Songbai 陳松柏, *Hanshan chanxue zhi yanjiu – yizixing wei zhongxin* 憨山禪學之研究—以自性為中心 (Recherche sur l'étude du Chan par Hanshan – centrée sur la nature innée), Taizhong 台中, Donghai daxue 東海大學, 1996. Xia Qingxia 夏清瑕, *Hanshan dashi foxue sixiang yanjiu* 憨山大師佛學思想研究 (Recherche sur la pensée bouddhiste du maître Hanshan), Shanghai 上海, Xuelin chubanshe 學林出版社, 2007. ; Wang Honglei 王紅蕾, *Hanshan yu wanming shilin* 憨山德清與晚明士林 (Hanshan et le milieu des lettrés à la fin de la dynastie Ming), Beijing 北京, Zhongguo shehui kexue chubanshe 中國社會科學出版社, 2010. Les travaux de master sont : Chen Yunqing 陳運星, *Rodafo sanjiao tiaohelun zhi yanjiu—yi Hanshan Deqing de huitong sixiang weilun* 儒道佛三教調合論之研究 — 以憨山德清的會通思想為例 (Recherches sur le syncrétisme des trois enseignements : le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme – à partir de la pensée du syncrétisme de Hanshan), Taoyuan 桃園, Zhongyang daxue 中央大學, 1991. ; Cui Sen 崔森, *Hanshan sixiang yanjiu* 憨山思想研究 (Recherches sur la pensée de Hanshan), Chengdu 成都, Sichuan lianhe daxue 四川聯合大學, 1997. ; Ge Jingping 葛靜萍, *Hanshan dashi yu wanMing shehui* 憨山大師與晚明社會 (Le maître Hanshan et la société à la fin de la dynastie Ming), Guiyang 貴陽, Guizhou daxue 貴州大學, 2007 ; Shi Huiyun 釋會雲, *Shi Hanshan sanjiao huitong sixiang zhi yanjiu ----- yi « Zhuangzi neipian zhu » wei zhongxin* 釋德清三教會通思想之研究 —— 以《莊子內篇注》為中心 (Recherches sur la pensée du syncrétisme des trois enseignements de Shi Hanshan ----- centrées sur les *Annotations des Chapitres internes du Zhuangzi*), Jiayi 嘉義, Nanhua daxue 南華大學, 1998. ; Zhang Lingfang 張玲芳, *Shi Deqing yiFo jie LaoZhuang sixiang zhi yanjiu* 釋德清以佛解老莊思想之研究 (Recherches sur la pensée de Shi Deqing concernant les commentaires du *Laozi* et du *Zhuangzi* à travers le bouddhisme), Taizhong 台中, Zhongxing daxue 中興大學, 1999. ; Wang Lingyue 王玲月, *Hanshan dashi « Zhuangzi neipian zhu » zhi shengsi guan yanjiu* 憨山大師《莊子內篇注》之生死觀研究 (Recherches sur la façon d'envisager la vie et la mort dans les *Annotations des Chapitres Internes* du *Zhuangzi*, écrites par le maître Hanshan), Xinzhu 新竹, Xuanzhuang daxue 玄奘大學, 2005. ; Xu Zhongyi 許中頤, *Shi Hanshan « Guan LaoZhuang yingxiang lu » de yili yanjiu* 釋憨山《觀老莊影響論》的義理研究 (Recherches sur le principe théorique de la *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi*

ce jour aucun travail n'a tenté d'envisager dans leur totalité ses quatre œuvres d'exégèses non-bouddhistes (sans compter ses *Commentaires du Printemps et Automne de Zuo Qiuming*, puisque ce texte est perdu et qu'on ne dispose plus que de la préface). Dans le milieu de la sinologie occidentale, il existe deux thèses rédigées en anglais, l'une concernant la pensée bouddhiste du maître et l'autre les *Chapitres Internes du Zhuangzi*. La première, rédigée par Sung-Peng Hsu, en 1979, est intitulée *A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te-Ch'ing, 1546-1623*⁹, tandis que la deuxième, intitulée *Boundaries of The Dao : Hanshan Deqing's (1546-1623) buddhist commentary on the Zhuangzi*¹⁰ à Shari Ruei-hua Epstein date de 2006. Comme les études en langue chinoise, ces travaux n'abordent pas non plus l'ensemble des quatre commentaires des œuvres non-bouddhistes du moine.

Dans notre propre travail, nous nous intéressons principalement aux rapprochements qu'opère Hanshan Deqing entre le bouddhisme, le taoïsme et le confucianisme. La recherche entreprise concerne deux aspects importants : la synthèse de son point de vue sur les trois enseignements exprimé à travers son essai intitulé *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi* et l'analyse de ses commentaires sur deux classiques confucéens et sur deux œuvres taoïstes, à savoir les *Chapitres internes du Zhuangzi*, le *Daode jing*, d'une part et l'*Invariable milieu* et la *Grande Étude*, d'autre part. Nous nous posons les questions suivantes : Quels sont les

de Shi Hanshan), Xinbei 新北, Huafan daxue 華梵大學, 2001. ; Zhou Xiangyu 周祥鈺, *Hanshan Dashi chanxiu sixiang yanjiu* 憨山大師禪修思想研究 (Recherches sur la pensée de la pratique du Chan du maître Hanshan), Chengdu 成都, Sichuan daxue 四川大學, 2005. ; Li Yichun 李懿純, *Hanshan Deqing zhu « Zhuang » zhi yanjiu* 憨山德清註《莊》之研究 (Étude sur les commentaires du *Zhuangzi* de Hanshan Deqing), Taibei 台北, Hua Mulan wenhua chubanshe 花木蘭出版社, 2008. ; Zhu Jichen 朱繼臣, *Hanshan Deqing yi « zong » jie « jiao » de sixiang*, 憨山德清以“宗”解“教”的思想 (La pensée de Hanshan à propos de l'utilisation du « principe » pour interpréter l'« enseignement »), Suzhou 蘇州, Suzhou daxue 蘇州大學, 2008. ; Guo Jianyun 郭建雲, *Hanshan Deqing « Zhuangzi neipian zhu » zhi yanjiu* 憨山德清《莊子內篇注》之研究 (Recherches sur les *Annotations des Chapitres Internes de Zhuangzi* de Hanshan Deqing), Suzhou 蘇州, Suzhou daxue 蘇州大學, 2011. À ce corpus pourraient être ajoutés un grand nombre de textes courts publiés dans différentes revues.

⁹ Hsu Sung-Peng, *A Buddhist leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te-Ching*, Pennsylvania, Pennsylvania State University, 1979.

¹⁰ Epstein Shari Ruei-hua, *Boundaries of the Dao: Hanshan's (1546-1623) buddhist commentary on the Zhuangzi*, Stanford, Stanford University, 2006.

arguments avancés par Hanshan pour affirmer la convergence des trois enseignements ? Quelles sont, à travers ses annotations, les idées des classiques confucianistes et taoïstes qu'il considère comme essentiellement proches de celles du bouddhisme ? Quelle importance théorique ces idées ont-elles et quelles en sont les incidences sur la doctrine et sur la pratique du Grand Véhicule bouddhiste ?

Avant d'entamer directement la recherche sur Hanshan Deqing, pour mieux comprendre le contexte historique de la dynastie Ming, nous étudions d'abord, dans le chapitre I de ce travail, les rapports que certains moines bouddhistes éminents ont entretenus avec les deux autres enseignements, avant et pendant cette période où se manifestent des tentatives de conciliation entre les trois enseignements. Comme nous l'avons dit, cette tendance au syncrétisme n'est pas due à l'initiative de Hanshan : il a été influencé par des moines devanciers ou contemporains et son travail a bénéficié de certains aspects déjà mis en lumière par ses prédécesseurs. Ces moines éminents avaient un lien étroit avec les deux enseignements originels chinois : soit ils les avaient étudiés et en possédaient déjà une connaissance profonde avant d'être entrés dans la religion bouddhique, soit ils avaient entamé des études confucéennes ou taoïstes durant leur vie monastique. Parmi eux, certains avaient utilisé les concepts confucéens ou taoïstes pour traduire, interpréter, annoter ou enseigner la doctrine bouddhiste, d'autres avaient commenté les œuvres confucéennes ou taoïstes en les rapprochant de l'enseignement du Bouddha, d'autres encore avaient préconisé le syncrétisme et l'harmonisation des trois enseignements en laissant entendre la précellence du bouddhisme. Pour écrire cette partie, nous nous sommes référée à de nombreuses biographies des moines les plus éminents, à leurs œuvres concernant les trois enseignements. Nous avons aussi consulté des annales historiques et beaucoup de recherches contemporaines, chinoises ou occidentales, menées à propos des maîtres bouddhistes influents. Cette partie est rédigée dans une perspective historique et analytique.

Dans le chapitre II, nous étudions le rapport personnel que Hanshan a entretenu, sa vie durant, avec le taoïsme et le confucianisme. Hanshan avait reçu, dans son

enfance, une éducation à la fois confucianiste et taoïste. Lorsqu'il alla vivre dans un monastère en tant que laïc, il poursuivit encore ses études non-bouddhistes et il y excellait. Ces études terminées, ayant renoncé complètement à la vie laïque, il fut même désigné par l'État et assuma pendant quelques années le rôle d'enseignant dans des monastères pour enseigner le confucianisme aux moines et améliorer ainsi leur niveau de connaissance et leur comportement. Notre travail a consisté ici à tenter de mesurer l'impact que des études confucianistes et taoïstes, ainsi que la fréquentation des lettrés, ont pu avoir dans l'évolution ultérieure de la pensée du moine et à déceler les raisons qui l'ont amené à préconiser le syncrétisme des trois enseignements. Nous présentons aussi, sommairement, la synthèse de ses cinq annotations non-bouddhistes et les circonstances qui l'ont incité à entreprendre de tels travaux. Dans ces annotations, on perçoit une volonté forte de rapprochement entre les trois enseignements. Dans cette partie, j'utilise principalement l'autobiographie de Hanshan, ses cinq commentaires et son essai en trois volumes, intitulé *Recueil de la promenade du vieillard Hanshan*.

Le chapitre III est consacré à l'étude comparative des trois enseignements faite par Hanshan. Cette partie consiste en une analyse synthétique de son essai intitulé *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi* et de la préface de ses *Annotations du Daode jing*. Bien que le titre principal du premier ouvrage ne mentionne que les deux maîtres taoïstes, son contenu concerne pourtant les trois enseignements. En plus, le maître donne lui-même à cet ouvrage un sous-titre : le *Sanjiao yuanliu yitong lun* 三教源流異同論 (littéralement : Dissertation sur la divergence et la convergence de la source et le cours des trois enseignements), ce qui révèle plus explicitement l'idée centrale de son travail. En concordance avec ce sous-titre, Hanshan fait appel à beaucoup de notions bouddhistes pour comparer les idées, la doctrine, la méthode, la maîtrise de la pratique et l'intention des sages tels que Confucius, Mencius, Laozi, Zhuangzi et Bouddha. Nous pouvons percevoir l'influence qu'il a reçue de certains moines célèbres, puisqu'il mentionne lui-même, pour renforcer son argumentation, ces moines et l'attitude qu'ils ont vis-à-vis des deux autres enseignements. Il comprend leur intention et leurs différentes démarches.

Même si parfois elles s’opposent à la sienne, il en rend compte avec respect. Dans cet ouvrage, Hanshan explique essentiellement que les trois enseignements ont la même source et qu’il n’existe pas de différences fondamentales entre eux. Comme il s’agit de nombreuses notions bouddhistes souvent difficiles à comprendre, j’utilise le canon *Taisho* 大正藏 (le *Grand Recueil des Textes bouddhistes*) afin d’élucider le sens et l’origine de ces notions. Nous nous référons aussi aux Sūtras bouddhistes traduits en anglais et en français, notamment aux traductions dans cette dernière langue, de Paul Demiéville, d’Etienne Lamotte, de Jean-Noël Robert, de Patrick Carré et de Catherine Despeux. Nous avons aussi souvent consulté divers dictionnaires bouddhistes. Pour mieux entrer dans la pensée bouddhiste, nous avons eu recours également à des leçons dispensées par des maîtres bouddhistes contemporains.

Les chapitres IV, V et VI sont les plus importants de notre travail. Il s’agit de l’analyse précise des quatre commentaires de Hanshan. Ces quatre commentaires ont été rédigés à des périodes différentes de sa vie et présentent des styles variés. Dans ces textes abscons et écrits dans une langue difficile à déchiffrer, nous croyons pouvoir déceler les trois idées primordiales de la pensée bouddhiste de Hanshan. La première de ces trois idées est : « la compréhension de l’esprit et la nature innée », la deuxième : « la mise en pratique des doctrines » et enfin la troisième : « le monde séculier ». Ces trois idées recouvrent les aspects importants du Grand Véhicule bouddhique. Les interprétations de Hanshan rendent non seulement les deux enseignements proches du bouddhisme, mais elles suggèrent aussi implicitement les points essentiels communs entre le confucianisme et le taoïsme. Dans ces parties, en plus des canons bouddhistes, notre travail s’appuie sur les classiques confucianistes et taoïstes, sur leurs versions anglaises et françaises, ainsi que sur les études importantes publiées sur le *Zhuangzi*, le *Daode jing*, l’*Invariable milieu* et la *Grande Étude*.

Le chapitre IV est consacré à la compréhension de l’esprit et de la nature innée des êtres. Le sujet de l’esprit et de la nature est central et ultime dans le Grand Véhicule bouddhiste. Selon cette doctrine, pour celui qui a atteint l’illumination, l’esprit et la nature innée sont fondamentalement identiques. Car, la nature innée est

le fondement constitutif de l'esprit, tandis que l'esprit est la mise en pratique de la nature innée. Dans l'enseignement de cette doctrine, s'il est fait une distinction entre l'esprit et la nature innée, c'est pour faire comprendre, étape par étape, la nature innée des êtres aux hommes égarés. Pour instruire les adeptes, les maîtres bouddhistes continuent à distinguer « l'esprit » de « l'esprit authentique » et de « l'esprit illusoire ». « L'esprit illusoire » désigne le sentiment, l'émotion, le tempérament, les songes creux qui habitent l'homme. Selon Hanshan, le thème de l'esprit illusoire, de l'esprit authentique et de la nature innée des êtres est récurrent dans le *Zhuangzi* et le *Daode jing*. De même, il lui semble évident que les deux classiques confucianistes ont ressenti l'importance de comprendre l'esprit authentique et la nature innée. C'est ainsi que dans la phrase initiale de l'*Invariable mieux* : « La voie de la Grande Étude consiste à faire briller la vertu lumineuse », Hanshan interprète « la vertu brillante » par « la nature innée de tous les êtres » et interprète ainsi l'ensemble de l'œuvre autour de cette idée centrale. Hanshan revient de façon récurrente sur l'assimilation entre la nature innée (ou l'esprit intrinsèque) et les idées de ces quatre œuvres non-bouddhistes, qui lui permet de rapprocher étroitement la pensée des trois enseignements, voire même de transformer le confucianisme et le taoïsme en une sorte de doctrine bouddhiste. Dans cette partie, j'analyse les idées précises que formule Hanshan dans ses annotations, à propos des différents aspects concernant l'esprit et la *nature*, pour comprendre comment il peut faire, presque systématiquement, le rapprochement de ces idées capitales du bouddhisme avec la pensée des deux autres enseignements.

Le chapitre V aborde un autre impératif du bouddhisme : « la mise en pratique des doctrines ». Cette mise en pratique consiste en deux étapes : la pratique pour soi et le secours du monde, ce qui est primordial dans le Grand Véhicule bouddhiste pour atteindre la Voie suprême. Dans les commentaires non-bouddhistes de Hanshan, soit il exprime explicitement cette mise en pratique, soit il la suggère de façon sous-jacente. En parcourant ces commentaires, nous pouvons constater que Hanshan préconise souvent de transformer les consciences en sagesse, de se libérer des sentiments et des affects. Il prône aussi le renoncement à l'intelligence, condition *sine*

qua non pour acquérir la sagesse parfaite. Nous tentons d'analyser comment il exprime ces idées dans ses commentaires et pour quelles raisons elles sont importantes pour accéder à la Voie. Hanshan considère encore que la seule compréhension des doctrines ne suffit pas pour atteindre l'illumination ultime. Cette compréhension doit être accompagnée de l'acte sotériologique consistant à transmettre la Voie qui sauvera les êtres de leur aveuglement et de leur ignorance. Nous tentons ainsi d'analyser quelles sont les façons dont les pratiquants peuvent procéder pour s'accomplir dans l'acte de secours du monde.

Dans le chapitre IV, nous étudions la façon dont Hanshan conçoit les relations sociales et les principes qui doivent guider ceux qui gouvernent un pays. Ces deux thèmes concernent essentiellement les commentaires de l'*Invariable milieu* et ceux du *Zhuangzi*, puisque dans ces deux œuvres un certain nombre de pages leur sont consacrées. Bien que moine, Hanshan Deqing ne se montre pas indifférent au monde séculier et accorde de l'importance à ces sujets. Pendant toute la durée de son existence, bien qu'il vive la plupart du temps dans des temples, Hanshan s'intéressait à la société, se préoccupait de la souffrance du peuple lors des famines et des épidémies. Il avait à cœur la prospérité du pays. Il participa à des cérémonies religieuses incantatoires pour obtenir la naissance du prince héritier ou incitant à la prière, afin que la paix se répande dans tout le pays.

Dans ce chapitre, nous avons tenté de rendre compte de ce qui, pour Hanshan, est l'attitude correcte que l'homme est censé adopter pour vivre dans le monde séculier, comment il peut jouer des rôles multiples dans les relations sociales et accomplir harmonieusement toutes sortes de devoirs sans entrer dans des dilemmes. Quant à la participation au gouvernement d'un pays, pour Hanshan, c'est en fonction des circonstances que le sage jugera s'il est de son devoir de s'y impliquer ou, au contraire, de se retirer du monde tout en gardant à l'esprit la nécessité de sauver les êtres. Dans ces commentaires, il indique aussi comment les souverains doivent se comporter pour bien gouverner le monde. Car, selon lui, le comportement du souverain et des gouvernants est primordial pour le destin du pays.

Les idées de Hanshan Deqing que nous allons exposer dans l'ensemble de notre travail analytique appartiennent toutes à la doctrine essentielle et parfaite du Grand Véhicule bouddhiste. Dans les exégèses de Hanshan (principalement dans les commentaires du *Zhuangzi*), il expose aussi un certain nombre d'idées hétérogènes du Petit Véhicule bouddhiste. Comme nous les avons déjà étudiées dans notre mémoire de Master, intitulé *Annotations des chapitres internes du Zhuangzi : Par Hanshan Deqing, maître bouddhiste de la dynastie Ming*, pour éviter la répétition, nous ne les reprendrons pas dans ce travail de thèse.

Dans la partie annexe, nous présentons trois traductions annotées des exégèses de Hanshan : celle de son essai intitulé *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi*, celle de ses *Commentaires de la Grande Étude* et celle d'une partie de ses *Commentaire de l'Invariable milieu*. Quant aux traductions françaises de ces quatre textes non-bouddhistes, nous avons choisi de nous référer principalement au travail de Liou Kia-Hway à propos des œuvres taoïstes¹¹ et à ceux de Rémi Mathieu¹² pour les deux œuvres confucianistes. Nous avons parfois utilisé aussi la traduction du *Zhuangzi*, par Jean Levi¹³.

¹¹ Liou-Hway et Benedykt Gryn timer (trad.), *Lao-Tseu, Tchouang-Tseu*, in *Philosophes taoïstes*, Paris, Gallimard, 2010.

¹² Rémi Mathieu (trad.), *La Grande Étude, La Pratique Équilibrée*, in *Philosophes confucianistes*, Paris, Gallimard, 2009.

¹³ Levi Jean, *Les œuvres de Maître Tchouang*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2006.

Chapitre I. Le bouddhisme et les deux enseignements vernaculaires chinois

Rappelons que le bouddhisme fut introduit en Chine à partir de la Dynastie Han (-202-220). Depuis sa transmission en Chine, cette religion d'origine indienne a concurrencé à la fois le taoïsme et le confucianisme tout en intégrant certains éléments de ces philosophies. Au début, face au rejet par la société chinoise de cette nouvelle forme de pensée, les moines indiens furent obligés d'utiliser des pratiques magiques, pour capter l'attention. À cette époque, le bouddhisme était considéré comme faisant partie des sciences occultes et rapprochable du culte des Immortels divins, dans la religion taoïste. D'autre part, pour traduire les sūtras, les moines utilisaient les termes du vocabulaire courant à l'époque de la dynastie Han pour faire comprendre les notions bouddhistes étrangères aux Chinois. De plus, une partie de la terminologie utilisée était empruntée à la religion taoïste.¹⁴ Certains de ces termes continuent à être utilisés jusqu'à aujourd'hui.

Ce n'est qu'à partir des époques Wei (à partir de l'an 220) que le bouddhisme fut accepté par les dignitaires et les lettrés chinois. Désormais, l'idée selon laquelle le bouddhisme était l'un des trois enseignements commença à se diffuser en Chine. Depuis cette période, l'idée d'un échange possible entre les trois enseignements fut envisagée, puis répandue largement. À la fin de la dynastie Tang (618-907), grâce à la prospérité de l'école Chan, elle était acceptée par les bouddhistes, les taoïstes et les confucéens. L'école Chan, née en Chine, assimilait la pensée d'origine chinoise et influençait beaucoup de lettrés et de taoïstes. Jusqu'à la dynastie Ming, époque où vécut Hanshan Deqing, de plus en plus de lettrés, de taoïstes et de moines souhaitaient que les trois enseignements fusionnent en un seul (*sanjiao heyi* 三教合一) considérant qu'ils avaient tous les trois la même source (*sanjiao tongyuan* 三教同源).

¹⁴ Voir Li Xia 李霞, *Yuanrong zhisi : rudaofu jiqi guanxi yanjiu* 圓融之思：儒道佛及其關係研究 (Réflexion sur l'harmonisation : Recherches sur le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme et leurs rapports), Hefei 合肥, Anhui daxue chubanshe 安徽大學出版社, 2005, pp. 245-249.

Comme il a été dit plus haut, dans l'histoire du bouddhisme en Chine, Hanshan n'était ni le premier ni le dernier moine à faire ce rapprochement entre les trois enseignements. Il était l'un des moines importants se consacrant à la propagation du bouddhisme (en Chine) et travaillant à l'harmonisation des trois enseignements. Il est donc intéressant de donner un aperçu sur ces moines éminents. Comprendre leur contribution nous aidera à repérer la filiation de certaines idées de Hanshan avec celles des autres moines et aussi à en dégager la singularité. Pour ce faire, nous nous concentrons essentiellement sur le rapport qu'entretenaient avec le confucianisme et le taoïsme des moines qui avaient précédé Hanshan ou qui vivaient à son époque, c'est-à-dire avant et pendant la dynastie Ming.

1. Le confucianisme et le taoïsme dans la vie des moines

Comme nous l'avons vu, durant les premières années où le bouddhisme fut prêché en Chine, les moines bouddhistes étaient principalement des missionnaires ou des traducteurs de sūtras, venus de l'Inde ou de l'Asie centrale. Au début, cette religion étrangère eut peu d'adeptes chinois car les idées qu'elle véhiculait s'écartaient beaucoup de la culture traditionnelle et des valeurs sociales chinoises ; parfois même allaient jusqu'à les contredire¹⁵. De la fin de la dynastie Han jusqu'aux époques des Wei et Jin, il était même interdit aux Chinois de renoncer à la vie séculière pour devenir moines bouddhistes. D'où le recours à la magie et à l'astrologie pour séduire la classe gouvernante et le peuple.

À mesure que le nombre des adeptes du bouddhisme s'accroissait, ces démonstrations furent peu à peu remplacées par une compréhension plus profonde de la doctrine bouddhiste. En l'an 250, durant les époques du Royaume de Wei (220-266), un premier moine d'origine chinoise, Zhu Shixing 朱士行 (203-282), obtint la permission d'entrer dans les ordres bouddhistes. Depuis, de plus en plus de bonzesses ou de bonzes chinois rejoignirent le sangha bouddhiste.

Pour des raisons historiques, politiques et culturelles, la tradition de la Chine impériale d'alors favorisait les lettrés et les études des classiques confucéens ou taoïstes, de sorte qu'une partie des moines gardait encore un lien étroit avec cette tradition. Même certains missionnaires étrangers s'intéressaient à ces études. Parmi eux, deux moines étrangers, venant de l'Asie centrale, Kang Senghui 康僧會 (?-?) de Kangju 康居 et Dharmarakṣa 竺曇摩羅剎 (?-?) de Yuezhi 月氏 sont cités dans le *Gaoseng zhuan* 高僧傳 (Biographie des moines éminents)¹⁶ et mentionnés comme

¹⁵ Par exemple, selon la vision traditionnelle confucéenne, le fait qu'un moine bouddhiste doive renoncer à sa famille violait le devoir de piété filiale et qu'il se rase la tête contredisait l'idée selon laquelle les cheveux sont précieux car on les a reçus de ses parents.

¹⁶ Huijiao 慧皎, *Gaoseng zhuan* 高僧傳 (Biographies des moines éminents), T.2059, ce.50. Cette œuvre consigne les biographies des moines célèbres de la dynastie Han de l'Est jusqu'aux dynasties du Sud et du Nord.

des érudits des six classiques chinoises (*lujing* 六經)¹⁷ et de grands connaisseurs de la culture chinoise. Dans les biographies des moines de toutes les dynasties, ceux qui excellaient dans les études classiques étaient tellement nombreux que nous ne pouvons nous concentrer que sur ceux qui furent les plus célèbres et les plus brillants.

Un de ces moines réputés et vénérés était Shi Dao'an 釋道安 (312-385) de la Dynastie de Jin de l'Ouest 西晉 (266-316). Dao'an commença des études traditionnelles à l'âge de sept ans. Il sut rapidement lire et réciter les classiques par cœur. Les gens du voisinage étaient très étonnés par son talent et sa mémoire extraordinaire. À douze ans, Dao'an se voua à la religion bouddhiste et acquit une très bonne réputation dans le milieu bouddhiste. Plus tard, il devint un spécialiste des sūtras de la prajñā. Il était aussi connu du fait qu'il avait compilé des textes bouddhistes, établi des règles monastiques et créé au sein de la communauté bouddhique la coutume selon laquelle les bonzes devaient porter uniformément le nom de Shi 釋, qui est le premier caractère de la version chinoise du nom de famille du Bouddha Sâkyamuni (en chinois Shijiamoni 釋迦牟尼). Cette réglementation s'applique encore aujourd'hui. Dao'an était tellement brillant dans la connaissance des doctrines bouddhistes et dans leur pratique et il était si vertueux que le grand moine traducteur Kumārajīva (344-412) le vénéra et le considéra comme « le saint de l'Est » (*Dongfang shengren* 東方聖人).¹⁸

Huiyuan 慧遠 (334-416), le disciple le plus connu et le plus important de Dao'an eut un parcours similaire à celui de son maître. Huiyuan est considéré comme le premier patriarche de l'école de la Terre Pure (*jingtu* 淨土). Il était lui aussi très remarquable dans les études classiques, dès sa première jeunesse. Il avait une grande connaissance des six classiques confucéens mais il était encore plus versé dans la doctrine de Laozi et de Zhuangzi. Les lettrés confucéens de l'époque, jeunes ou vieux,

¹⁷ Les six classiques confucéens : le *Shijing* 詩經 (Livre de l'Ode), le *Shangshu* 尚書 (Classique des documents), le *Liji* 禮記 (Classique des rites), le *Yuejing* 樂經 (Classique de la musique), le *Yijing* 易經 (Livre des mutations), le *Chunqiu* 春秋 (Printemps et Automnes)

¹⁸ *Biographie des moines éminents, op.cit., juan.5, T.2059.*

admiraient tous le talent de Huiyuan et s'extasiaient devant sa belle allure. Bien que Huiyuan soit l'objet d'une telle admiration et approbation par toute la société, il renonça à un bel avenir de lettré et se consacra entièrement à la doctrine bouddhiste dès qu'il eut fait la connaissance du célèbre Dao'an. Lors de sa première rencontre avec Dao'an, ce dernier était en train de prêcher le *Sūtra de la Prajñā* dans un temple. Se tenant parmi les auditeurs, Huiyuan fut absorbé et touché par la profondeur de la pensée du sūtra que transmettait Dao'an et il « acquit soudainement l'illumination » (*huoran erwu* 豁然而悟).¹⁹ Instantanément, les études qu'il avait adorées auparavant lui parurent soudain anodines, insignifiantes et superflues. Il prit rapidement la résolution de renoncer à la vie séculière et devint le fervent disciple de Dao'an. Durant sa vie monastique, Huiyuan tenait des cercles d'études bouddhiques et organisait la traduction des sūtras. Il s'entretenait souvent de la pensée bouddhiste avec Kumārajīva de vive voix ou sollicitait par courrier ses enseignements. Leurs lettres ont été rassemblées dans un ouvrage de dix-huit volumes, intitulé *Dasheng yizhang* 大乘義章 (les chapitres sur le sens du Grand Véhicule)²⁰ largement répandu dans le monde bouddhiste. Une autre œuvre de Huiyuan, dans laquelle il révèle la nature constante et immuable des bouddhas, était aussi très répandue. Cette œuvre, intitulée *Faxing lun* 法性論 (Discussion sur la nature de Dharma) pour laquelle Kumārajīva éprouvait une vive admiration,²¹ est malheureusement perdue et on n'en connaît que quelques citations dans les *Biographies des moines éminents*. Lorsque Huiyuan, devenu célèbre, résidait au mont Lushan 廬山²², il ne rejeta pas complètement les études classiques. Au contraire, il discutait souvent des œuvres classiques non-bouddhistes avec les moines et les adeptes laïcs lorsque les circonstances le demandaient. L'influence exercée à son époque par Huiyuan ne se

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Aussi connu sous le nom de *Dacheng dayi zhang* 大乘大義章 (les chapitres du grand sens du Grand Véhicule). Huiyuan 慧遠, *Dasheng yizhang* 大乘義章 (Chapitre du sens du Grand Véhicule), T.1851, ce.44.

²¹ Dans les *Biographies des moines éminents*, il est écrit : « Lorsque Kumārajīva lut cette œuvre, il s'exclama : 'Dans ce pays étranger, il n'existe pas encore le genre des sūtras, pourtant l'idée exprimée (dans cette œuvre) correspond au principe (du Bouddha), n'est-ce pas merveilleux ? » (羅什見論而嘆曰。邊國人未有經。便聞與理合。豈不妙哉).

²² Il est ainsi appelé Lushan Huiyuan 廬山慧遠 (Huiyuan du mont Lushan).

limitait pas au milieu bouddhiste, des lettrés et des hommes politiques vinrent aussi à Lushan pour recevoir son enseignement.

Le moine éminent Sengzhao (384-414) 僧肇 de la Dynastie Jin de l'Est (317-420), un des quatre célèbres disciples²³ de Kumārajīva et l'auteur des quatre traités bouddhistes, les *Zhaolun* 肇論 (Dissertations de Sengzhao), avait un lien étroit avec le *Zhuangzi* et le *Daode jing*. Avant d'entrer dans la religion bouddhiste, Sengzhao avait vécu en tant que copiste à cause de la pauvreté de sa famille. Ce métier lui permit de parcourir toutes sortes de classiques et d'annales historiques de la plus Haute Antiquité jusqu'à son époque. Il appréciait beaucoup les œuvres de Laozi et de Zhuangzi tout en trouvant que leur pensée n'avait pas encore atteint à la perfection. Ce n'est qu'au moment où il lut le *Sūtra de Vimalakīrti* traduit par Kumārajīva qu'il eut l'impression de trouver la pensée profonde qu'il avait toujours cherchée. C'est pourquoi, il se rendit auprès de Kumārajīva et devint un de ses quatre disciples principaux²⁴. Hanshan était lui-même admirateur de Sengzhao. Il le mentionne dans son essai intitulé *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi* :

晉之譯師獨稱羅什之最。而什之徒生肇融睿四公，僧之麟鳳也。而什得執役。然什於肇亦曰。余解不謝子，文當相揖耳。蓋肇尤善老莊焉。

Parmi les traducteurs de Jin, seul Kumārajīva est considéré comme ayant atteint l'apogée. Ses disciples : Daosheng, Sengzhao, Daorong et Sengrui étaient comparés à la licorne et au phénix parmi tous les moines. Kumārajīva les avait comme collaborateurs. Néanmoins, Kumārajīva dit à Sengzhao : « Ma compréhension n'est en rien inférieure à la tienne, mais quant au style littéraire, je dois m'effacer devant toi. C'est que Sengzhao excellait dans la connaissance du *Laozi* et du *Zhuangzi*. »²⁵

À travers ce paragraphe, Hanshan montre que les quatre disciples de Kumārajīva collaboraient à ses traductions. Le grand traducteur considérait que sa

²³ Avec Daorong 道融, Sengrui 僧睿 et Daosheng 道生.

²⁴ Le milieu bouddhiste les honore en les appelant les Quatre Sages (*sizhe* 四哲).

²⁵ *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi*, op.cit., p. 766 c09.

compréhension de la prajñā n'était pas dépassée par Sengzhao mais il savait s'incliner devant le talent littéraire de celui-ci.

Hanshan reçut probablement certaines influences de la part de Sengzhao. À plusieurs reprises, il exprime sa considération pour Sengzhao, notamment dans son œuvre le *Hanshan laoren mengyou ji* 憨山老人夢遊集 (Recueil de la promenade du vieillard Hanshan, abrégé : *Mengyouji*)²⁶. Il écrit : « Lorsque j'étais jeune, je lus les *Traité de Sengzhao*... Plus tard, j'atteignis un certain degré de compréhension. Je fus convaincu que le maître Zhao comprenait profondément la réalité absolue. » (予少讀肇論。……後有省處，則信知肇公深悟實相者).²⁷ Hanshan s'émerveille non seulement du talent littéraire de Sengzhao mais il s'incline aussi devant son accomplissement dans la Voie bouddhique. Dans un autre paragraphe, il raconte qu'une fois, après avoir collationné la *Dissertation de Sengzhao* afin de la publier, il comprit soudain la pensée de Sengzhao et atteignit un certain niveau d'Éveil. Il écrit : « Je perçus que le vent soufflant sur les feuilles d'arbre les faisait voltiger à travers l'espace. J'ai réalisé moi-même (à travers ces phénomènes) que : 'Le maître Zhao ne nous trompe vraiment pas'. » (觀風吹樹葉，飄颻滿空。乃自證之曰：肇公真不吾欺也).²⁸ Sengzhao peut sans doute être considéré comme une sorte de maître spirituel pour Hanshan. À l'âge de soixante-et-onze ans, Hanshan annotait encore les *Traité de Sengzhao* en l'intitulant le *Zhaolun luezhu* 肇論略注 (Annotations brèves des *Dissertations de Sengzhao*)²⁹. Il fit un cours, sur cette œuvre, à ses disciples, cinq ans plus tard³⁰.

²⁶ *Hanshan laoren mengyou ji* 憨山老人夢遊集 (Recueil de la promenade du vieillard Hanshan), X.1456, ce.73, 55 juan.

²⁷ *Mengyou ji*, X.1456, juan.32, p. 691 a18.

²⁸ *Ibid.*, juan.39, p. 750 c03.

²⁹ La date de la rédaction est consignée dans son autobiographie, in *Mengyou ji*, X.1456, juan.54, p. 844 b19.

³⁰ *Ibid.*, p. 845 c05.

Dans les *Biographies des moines éminents*, Huijiao 慧皎 (497-554)³¹ consigne le fait qu'un autre moine Shi Huiguan 釋慧觀 (?-?), des Dynasties du Sud et du Nord 南北朝 (420-589), était déjà très célèbre pour son érudition à l'âge de dix ans. Au moment de son entrée dans les ordres religieux, il était encore très jeune et avait très bien compris le principe du bouddhisme. Huijiao mentionne notamment le fait que Shi Huiguan avait une connaissance profonde de la doctrine de Laozi et de Zhuangzi. Sa parfaite compréhension des doctrines tant bouddhistes que non-bouddhistes le rendit très célèbre, de sorte que beaucoup d'adeptes vinrent auprès de lui pour recevoir son enseignement.

Huiké 慧可 (487-593) est le deuxième patriarche de l'école Chan et le disciple de Bodhidharma 菩提達摩 (?-535). Il était aussi un grand connaisseur des classiques confucéens et taoïstes. Très jeune, il était passionné par les études des classiques confucéens et taoïstes et dévora toutes sortes de classiques chinois. Il était surtout excellent dans la connaissance de la doctrine de Laozi et de Zhuangzi. Lorsqu'il eut atteint l'âge de trente ans, il réalisa lui aussi que la pensée des classiques qu'il avait lus n'arrivait pas encore à l'apogée de la Voie. Il commença alors à scruter les sūtras bouddhistes, puis il partit à la recherche d'un maître clairvoyant et éminent dans ce domaine. Finalement, il entra dans les ordres auprès de maître Chan Baojing 寶靜 avant de suivre, dix ans plus tard, l'enseignement de Bodhidharma et accéder ainsi à la pensée essentielle du Chan.

Un autre maître excellent dans l'étude des classiques était Niutou Farong 牛頭法融 (594 – 657), de la dynastie Sui et de la dynastie Tang. Il fut le premier patriarche de l'école Niutou 牛頭, une branche de l'école Chan. Le maître Niutou Farong était versé dans les classiques et les annales historiques. Dès l'âge de dix-neuf ans, il commença à lire les sūtras de prajñā du Grand Véhicule. Cette lecture lui permit d'avoir une vision plus claire sur les trois enseignements. Il réalisa finalement

³¹ Moine de l'époque Liang 梁 de la dynastie du Sud 南朝, auteur des *Biographies des moines éminents*.

que « Les classiques séculiers tels que les œuvres confucéennes et taoïstes n'appartiennent pas à la doctrine ultime. La contemplation de prajñā est comparable à un bateau qui sert de véhicule pour transcender le monde ordinaire. » (儒道世典非究竟法。般若正觀出世舟航).³² Il décida donc d'abandonner la société et se fit moine dans la montagne de Niutou. C'est pourquoi on l'appela « le maître Niutou ».

Dans son œuvre le *Zhongguo chanzong shi* 中國禪宗史 (Histoire de l'école Chan en Chine)³³, le maître bouddhiste contemporain Yinshun 印順 (1906-2005)³⁴ conclut son étude à propos de la pensée de Niutou Farong en faisant référence au *Jueguan lun* 絕觀論 (Dissertation de la contemplation de la vérité absolue), une des œuvres de ce dernier :

“以大道冲虚幽寂”為開端，立“虚空”為道本，牛頭禪與南朝玄學的關係，是異常密切的。

Il faut prendre « la Voie vide, dégagée et solitaire » comme le commencement, « la vacuité » est le principe même comme de la Voie. Le rapport entre le Chan de Niutou et l'École des Mystères³⁵ des dynasties du Sud est extrêmement étroit.³⁶

Bien que Niutou Farong se soit consacré au bouddhisme, il ne renonça pas complètement à la doctrine confucéenne et taoïste. Au contraire, au moment où il résidait dans la montagne de Niutou, il se plongea dans la lecture de toutes sortes de livres (y compris les classiques relevant du monde séculier) afin d'acquérir une vision plus clairvoyante et large sur le monde.

³² Nianchang 念常, *Fozu lidai tongzai* 佛祖歷代通載 (Histoire générale par époques des patriarches du bouddhisme), T. 2036, ce.49, juan.12.

³³ Shi Yinshun 釋印順, *Zhongguo chanzong shi* 中國禪宗史 (Histoire de l'école Chan en Chine), Nanchang 南昌, Jiangxi renmin chubanshe 江西人民出版社, 2007. À propos de l'école Niutou, voir p. 64-98.

³⁴ Originaire de Zhjiang 浙江, il vécut ses dernières années à Taïwan et exerçait une grande influence sur le bouddhisme taïwanais. Il était disciple du grand maître Taixu 太虛 (1890-1947).

³⁵ Alias néotaoïsme. Un courant philosophique et culturel d'inspiration taoïste qui s'appuie sur l'exégèse des trois livres : le *Daode jing*, le *Zhuangzi* et le *Yijing*.

³⁶ *Ibid.*, p. 90.

Quant au maître Xuanzang 玄奘 (602—664), grand traducteur de nombreux sūtras et fondateur de l'école Faxiang 法相, il reçut dès l'enfance une éducation confucéenne. L'anecdote la plus connue à son propos se passa lorsqu'il avait huit ans. Un jour, son père, assis à ses côtés, lui enseignait le *Classique de la piété filiale*. Lorsqu'il en arriva au passage dans lequel le jeune Zengzi 曾子 se lève de son siège pour recevoir l'enseignement de son maître Confucius³⁷, Xuanzang se leva soudainement après avoir rangé son vêtement.³⁸ Étonné de ce comportement, son père lui demanda pourquoi il agissait ainsi. L'enfant répondit : « Puisque lorsque le maître Zeng entendit l'instruction de son maître, il se leva de son siège, comment moi, Xuanzang, qui reçois l'enseignement de mon père, pourrais-je rester assis ? » (曾子聞師命避席, 玄奘今奉慈訓, 豈宜安坐 ?)³⁹ Son père fut ravi de voir qu'un si jeune garçon pouvait manifester une telle maturité dans la compréhension du texte classique et pensa qu'il deviendrait quelqu'un d'exceptionnel et de vertueux. Peu de temps après, Xuanzang avait déjà acquis une connaissance approfondie des classiques et éprouvait de l'admiration pour la vertu des saints et des sages. Un des frères de Xuanzang était moine dans un temple bouddhiste de Luoyang et réputé pour ses prêches. Après la mort de son père, Xuanzang vint vivre auprès de ce frère dans le temple et commença à apprendre les sūtras. À l'âge de treize ans, il devint officiellement moine. Il avait à peine trente ans, quand, en 629, il entreprit le célèbre voyage vers l'Ouest et deviendrait neuf siècles plus tard le héros légendaire du fameux roman le *Xiyou jin* (Voyage vers l'Ouest 西遊記)⁴⁰. Pendant ce pèlerinage, il allait de monastère en monastère, sur les traces des lieux où Bouddha avait vécu. Une quinzaine d'années plus

³⁷ Cette histoire montre qu'un jeune disciple doit marquer du respect envers son maître. Le maître Zeng était un disciple de Confucius. Un jour qu'il était assis à côté de Confucius ce dernier lui demanda s'il savait comment les saints rois d'autrefois s'y prenaient pour apprendre aux hommes à vivre en bonne harmonie. En comprenant que Confucius voulait l'instruire à ce propos, le maître Zeng se leva de la natte et dit respectueusement à Confucius qu'il était prêt à recevoir son enseignement.

³⁸ Un acte pour marquer le respect à l'époque.

³⁹ Huili 慧立, *DaTang dac'en si sanzang fashi zhuan* 大唐大慈恩寺三藏法師傳 (Biographie du maître de dharma du monastère Da ci'en de la Grande dynastie Tang), T. 2053, ce.50, juan.1, p. 221 b21.

⁴⁰ Au milieu du XVI^{ème} siècle, Wu Cheng'en (1501-1582) fit de ce voyage qui devait le conduire jusqu'en Inde, une épopée fantastique et burlesque. Le moine y apparaît sous un jour peu flatteur, flanqué de ses disciples - dont le fameux « roi des singes ».

tard, en 645, il revint à Chang'an où il consacra le reste de son existence à traduire un grand nombre de sūtras qu'il avait rapportés. On lui doit l'introduction des termes spécifiques au bouddhisme.

La plupart des moines que nous avons cités ci-dessus avait suivi des études soit confucéennes soit taoïstes soit les deux à la fois et tous avaient considéré que les deux doctrines n'atteignaient pas encore au summum dans la recherche de la Voie qu'ils finirent par trouver dans le bouddhisme. Dans les biographies importantes⁴¹ des moines éminents des différentes dynasties que nous avons recensées, nous avons trouvé mention de plus d'une centaine de moines qui excellaient soit dans la pensée confucéenne, soit dans la pensée taoïste, soit dans ces deux pensées avant leur entrée dans la religion bouddhiste. Parmi eux, nous pouvons citer quelques célébrités : le maître Shenxiu 神秀 (606-706), disciple du cinquième patriarche de l'école Chan Hongren 弘忍 (601-675), qui devint plus tard le grand patriarche de l'école du Nord (*Beizong* 北宗). Il préconisait l'introduction d'une pratique graduelle dans le Nord de la Chine. Lui aussi avait été un érudit confucéen avant de devenir moine.⁴² Citons encore, Heze Shenhui 荷澤神會 (684-760)⁴³ de la dynastie Tang, disciple du fameux sixième patriarche Huineng 惠能 (638-713) de l'école Chan et fondateur de l'école Heze 荷澤. Il avait de même été un excellent connaisseur des classiques confucéens

⁴¹ Ces biographies sont : Huijiao 慧皎, *Gaoseng zhuan*, (Biographies des moines éminents), *Ibid* ; Daoxuan 道宣, *Xu Gaoseng zhuan* 續高僧傳 (Suite de la *Biographie des moines éminents*), T.2060, ce.50. ; Zanning 贊寧, *Song gaoseng zhuan* 宋高僧傳 (Biographie des moines éminents de la dynastie Song), T.2061, ce.50. ; Ruxing 如惺, *Daming gaoseng zhuanla* 大明高僧傳 (Biographie des moines éminents de la dynastie Ming), T.2062, ce.50. ; Shiheng 士衡, *Tiantai jiuzu zhuan* 天台九祖傳 (Biographie des neuf patriarches de l'école Tiantai), T.2069, ce.51. ; Zhuhong 祿宏, *Wangsheng ji* 往生集 (Recueil de la renaissance), T.2072, ce.51. ; Fazang 法藏, *Huayan jing zhuanji* 華嚴經傳記 (Biographie du *Sūtra de l'ornementation fleurie*), T.2073, ce.51. ; S.n., *Lidai fabao ji* 歷代法寶記 (Recueil du trésor du Dharma des générations successives), T.2075, ce.51. ; Daoyuan 道原, *Jingde chuandeng lu* 景德傳燈錄 (Recueil Jingde sur la transmission de la lampe), T.2076, ce.51. ; Qisong 契嵩, *Chuanfa zhengzong ji* 傳法正宗記 (Recueil de la transmission de la lignée orthodoxe), T.2078, ce.51. et Minghe 明河, *Buxu Gaoseng zhuan* 補續高僧傳 (Suite et complément de la *Biographie des moines éminents*), X.1524, ce.77.

⁴² Voir Daoyuan, *Jingde chuandeng lu*, op.cit., juan.4, p. 231 b12.

⁴³ Un des disciples très importants du maître Huineng. C'est lui qui avait triomphé lors d'un débat avec les disciples de Shenxiu et établi l'orthodoxie de l'école du Sud de Huineng.

et taoïstes avant d'entrer dans la religion bouddhique⁴⁴. Mentionnons enfin un autre moine réputé pour bien connaître la pensée confucéenne avant d'entrer au monastère⁴⁵ : Guifeng Zongmi 圭峰宗密 (784-841)⁴⁶ le cinquième patriarche de l'école Huayan 華嚴⁴⁷ de la même dynastie.

Certains moines bouddhistes continuaient à étudier les classiques confucéens et taoïstes durant leur vie monacale. Dans son ouvrage intitulé *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, le sinologue Erik Zürcher écrit :

We may therefore assume that the monastery, as soon as it became a centre of learning and culture, must have been highly attractive to talented members of lower class families whom it enabled to share to some extent in the cultural life of the gentry. There is ample evidence to the fact that in the fourth century the monastery developed a secondary function as an institute of secular learning and education. Dao'an, who in 323 became a novice at the age of eleven, must have obtained at least part of his education in the monastery. When Tanhui 曇徽 at the same age became a novice under Dao'an, the latter ordered him to study the secular literature: "during two or three years he studied the classics and the histories". Another of Dao'an's disciples, Daoli 道立, became a novice as a young boy; since later in his life he was known as a specialist on Laozi, Zhuangzi and the Yijing, we must conclude that he studied these works (and expounded them) in the monastery. The same holds good for Senglu, who "mastered the six classics and the Tripitaka" after having joined the order, and for Daorong 道融, who after having become a novice at the usual age of eleven was ordered by his Buddhist master to devote himself to secular studies (外學). Sengji 僧濟, one of Huiyuan's disciples, studied under his guidance Buddhist and non-

⁴⁴ Voir *Song gaoseng zhuan*, op.cit., juan.8, p. 756 c08.

⁴⁵ Voir *Ibid.*, juan.6, p. 741 c23.

⁴⁶ Il reçut l'enseignement de Daoyuan 道圓 (?-?), un disciple de l'école de Heze 荷澤宗 et aussi celui de quatrième patriarche Qingliang Chengguan 清涼澄觀 (737-838) de l'école Huayan 華嚴宗.

⁴⁷ Cette école prend le *Sūtra de l'ornementation fleurie* comme pensée principale.

Buddhist scriptures at the great Buddhist centre on Lu Shan where Huiyuan is known to have expounded the Confucian Rites and the Odes.⁴⁸

Bien que Dao'an eut déjà été remarquable dans les études avant de devenir moine, selon Erik Zürcher, une partie de sa connaissance des classiques traditionnels fut acquise durant sa vie monastique. Erik Zürcher montre que Dao'an dispensait l'enseignement confucéen et taoïste à ses disciples à l'intérieur même du monastère et que Huiyuan, son disciple renommé, faisait de même. Hanshan, pour sa part, a connu la même situation. À l'instar de ces moines, et bien qu'il ait commencé l'étude de ces textes lorsqu'il était encore laïc, c'est durant les premières années où il vivait au monastère Bao'en 報恩寺 qu'il reçut l'essentiel de ses connaissances non-bouddhiques.

Les biographies des moines éminents mentionnent aussi des moines qui « excellaient en études intérieures et extérieures⁴⁹ » (*tong neiwai dian* 通内外典), sans pour autant préciser dans quelle période de leur vie ils avaient suivi les études séculières. Sans doute y avait-il d'autres moines doués dans les études classiques séculières mais ce fait n'a pas été mentionné dans leurs biographies à cause du manque d'informations. En somme, dans le recueil des traités du bouddhisme chinois inclus dans le canon Taisho et sa suite⁵⁰, nous pouvons trouver des passages dans lesquels les auteurs adoptent des conceptions ou utilisent des termes confucéens et taoïstes pour expliquer les sūtras et qui prônent l'importance de la conciliation entre le bouddhisme et les deux autres enseignements. Sans avoir une connaissance approfondie de ces deux enseignements, ils n'auraient pas été capables d'écrire de tels passages. Pourtant, les biographes n'ont pas consigné le rapport qu'entretenaient ces auteurs avec le confucianisme ou le taoïsme.

⁴⁸ Zürcher Erik, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden, Brill, 1959, p. 12.

⁴⁹ Les « études extérieures » désignent les études séculières, y compris celles des classiques confucéens et taoïstes et les « études intérieures », les études bouddhistes.

⁵⁰ Le *Xu Zangjing* 續藏經.

Dans la partie suivante, nous étudions comment les moines bouddhistes utilisent les termes confucéens ou taoïstes pour expliquer les textes bouddhistes.

2. L'emprunt des termes confucéens ou taoïstes dans l'étude des canons bouddhistes

À partir des époques Wei et Jin 魏晉, la discussion sur la pensée de l'École des Mystères (*Xuanxue* 玄學) devint centrale. Les moines bouddhistes saisirent cette occasion en reprenant les termes en usage dans les études mystérieuses pour expliquer les canons bouddhiques. Cette procédure herméneutique fut nommée *geyi* 格義 (l'interprétation analogique). Ainsi, dans le *Gaoseng zhuan*, Huijiao 慧皎 nous raconte que le maître Faya 法雅 (?-?), un condisciple de Dao'an, utilisait le *geyi* pour instruire ses adeptes.⁵¹ Faya avait entrepris très jeune des études confucéennes, taoïstes et bouddhistes de sorte qu'il était parfaitement à l'aise dans les trois domaines. Durant sa vie monastique, il citait souvent des phrases des œuvres confucéennes ou taoïstes pour expliquer les idées bouddhistes aux mandarins et aux lettrés. Selon Huijiao, il appela cette méthode de comparaison des termes bouddhistes avec les termes taoïstes ou confucéens, le *geyi*. Même lorsqu'il donnait l'enseignement aux adeptes bouddhistes, il aimait employer le *geyi* pour rapprocher les trois enseignements. Faya et un autre moine Kang Falang 康法朗 discutaient souvent ensemble de la possibilité d'éclaircir le sens du bouddhisme en utilisant le *geyi*. Deux autres moines, Pifu 毗浮 et Tanxiang 曇相, reprirent plus tard cette méthode du *geyi* pour enseigner à leurs disciples de sorte que le *geyi* était devenu le mode d'enseignement alors couramment pratiqué.

Dao'an, Faya et Kang Falang avaient été, tous les trois, disciples de Fotucheng 佛圖澄 (232-348).⁵² Au début, comme ses condisciples, Dao'an adopta aussi le moyen du *geyi* pour exprimer certains concepts bouddhistes. Le terme auquel il recourait le plus souvent était *benwu* 本無 (la non-existence fondamentale), une conception de l'École des Mystères dont on peut trouver la racine dans le verset suivant du *Laozi* : « Tous les êtres du monde / sont issus de l'Être / l'Être est issu du

⁵¹ Selon des chercheurs tels que Tang Yongtong 湯用彤 et Xu Kangsheng 許抗生, Faya est l'initiateur de l'interprétation *geyi*.

⁵² Originaire des marges occidentales. Dao'an était son disciple le plus important.

Néant. » (天地萬物生於有，有生於無).⁵³ Ce terme fut remplacé plus tard par d'autres traductions dont : *tathatā* (zhenru 真如).⁵⁴ À l'époque, on attribua même à Dao'an la fondation de l'école Benwu 本無宗. Aujourd'hui, nous ne pouvons plus retrouver les passages dans lesquels Dao'an a utilisé le terme *benwu*, puisqu'une grande partie de ses œuvres a été perdue⁵⁵. Dans le *Zhaolun shu* 肇論疏 (Exégèse des *Dissertations de Sengzhao*), l'auteur Huida 惠達 (?-?) de la dynastie Jin 晉 mentionne une œuvre de Dao'an, intitulée *Benwu lun* 本無論 (Dissertation de *benwu*) de la façon suivante :

彌天釋道安法師本無論云。明本無者。稱如來興世以本無弘教。故方等深經皆云五陰本無。本無之論由來尚矣。

L'éminent maître Shi Dao'an exprime dans sa *Dissertation de benwu* que : « Ceux qui comprennent *benwu* disent que l'Ainsi Venu se manifesta dans ce monde en se basant sur *benwu* pour diffuser son enseignement. C'est pourquoi les sūtras développés [vaipulya] disent tous que les cinq agrégats n'ont originellement pas d'existence. La discussion de *benwu* s'était déjà répandue depuis longtemps ! »⁵⁶

Dans le *Zhongguan lunshu* 中觀論疏 (Exégèse du *Zhongguan*), le maître Jizang 吉藏 (549-623)⁵⁷ évoquait deux différents sens du mot *benwu*, à savoir celui de Dao'an et celui du maître Chen 琛. Il explique ainsi le terme *benwu* selon Dao'an :

⁵³ Dans le chapitre 40 du *Daode jing*. Liou Kia-Hway et Benedykt Gryn timer, *op.cit.*, p. 43.

⁵⁴ Il existe aussi d'autres traductions telles que *ruru* 如如 (ainsité), *rushi* 如實 (fidèle à la réalité), *fajie* 法界 (monde de la Loi), *faxing* 法性 (nature de Dharma), *shiji* 實際 (réalité), *shixiang* 實相 (réalité obsolue), *rulai zang* 如來藏 (trésor de Tathāgata), *fashen* 法身 (corps de la Loi), *foxing* 佛性 (nature de bouddha), *zixing qingjing shen* 自性清淨身 (corps pur de la nature innée), *yixin* 一心 (esprit unique) et *busiye jie* 不思議界 (monde inconcevable) selon différentes écoles ou différentes circonstances.

⁵⁵ Selon Hu Zhongcai 胡中才, Dao'an était l'auteur d'au moins cinquante-trois œuvres dont vingt préfaces, vingt annotations des sūtras et treize dissertations. Voir Hu Zhongcai 胡中才, « Dao'an zhuzuo kaoxi » 道安著作考析 (Analyse des œuvres de Dao'an), *Xiangfan xueyuan xuebao* 襄樊學院學報, Vol.30, N°9, 2009, pp. 24-27.

⁵⁶ Huida 惠達, *Zhaolun shu* 肇論疏 (Exégèse des *Dissertations de Sengzhao*), X.0866, ce.54, juan.1, p. 59 a19.

⁵⁷ Moine célèbre des six dynasties, fondateur de l'école des Trois Traités (*sanlun zong* 三論宗).

一者釋道安明本無義。謂無在萬化之前。空為眾形之始。夫人之所滯滯在未有。若詫心本無則異想便息。

Pour Shi Dao'an, le *benwu* désigne l'état de la non-existence ; avant la transformation de toutes choses la vacuité était le commencement de toutes formes. L'homme est bloqué à cause de la conception de « il n'existe pas encore ». Or, s'il découvrait avec surprise que l'esprit n'a originellement pas d'existence, ses pensées illusoire pourraient tout de suite s'apaiser.⁵⁸

À part l'adaptation du terme *benwu*, Dao'an utilisait aussi d'autres expressions de Laozi pour exprimer les idées bouddhistes. On peut trouver quelques exemples dans ses manuscrits conservés. Ils consistent, pour la plupart, en préfaces des traductions des sūtras, puisqu'à l'époque, il organisa et participa à la traduction de nombreux sūtras. Dans un passage d'une préface des annotations du *Anbo shouyi jing* 安般守意經 (Sūtra sur l'attention appliquée à la respiration)⁵⁹, Dao'an explique le terme bouddhiste *jiecha* 階差 (les différentes étapes de la pratique) par le verset « diminuer et diminuer encore pour arriver à l'état de non-agir » (損之又損之。以至於無為). Il traduit un autre terme *jibie* 級別 (les degrés entre les pratiquants) par « oublier et oublier jusqu'à en arriver à l'état de non-désir » (忘之又忘之。以至於無欲).⁶⁰ Dans ce passage, le premier verset provient directement du *Daode jing*, tandis que l'idée d'« oublier » provient du *Zhuangzi*. Dans un autre passage de la préface du *Da shi'er men jing* 大十二門經 (Sūtra des Douze Grandes Portes), Dao'an exprime l'état où on n'est plus entravé par l'apparence des phénomènes ou la forme (*se* 色) en écrivant le passage suivant : « Qui détient le Dao de jadis domine ainsi les événements de nos jours.⁶¹ Qui possède l'esprit merveilleux se détache de la

⁵⁸ Jizang 吉藏, *Zhongguan lunshu* 中觀論疏 (Exégèse de *Zhongguan*), T. 1824, ce.42, juan. 2, p. 27 c27.

⁵⁹ Traduit au deuxième siècle par An Shigao 安世高 (?-?).

⁶⁰ « Anbo zhuxu » 安般注序 (Préface des *Annotations du Sūtra sur l'attention appliquée à la respiration*), in Sengyou 僧佑, *Chu sanzang jiji* 出三藏記集 (Recueil annoté des traductions du Tripitaka), T. 2145, ce.55, juan.6, p. 43 c05.

⁶¹ Ce passage est traduit par Liou Kia-Hway et Benedykt Gryn timer, *Tao-tö king*, op.cit., p. 16.

forme. » (執古以御有。心妙以了色).⁶² Dans ce passage, nous pouvons encore repérer un autre verset de Laozi qui est : « Qui détient le Dao de jadis / domine ainsi les événements de nos jours. » (執古之道，以御今之有).⁶³ Selon Liu Guijie 劉貴傑, ce point de vue de Dao'an était influencé par Wang Bi 王弼 (226-249), le fameux exégète du *Daode jing*,⁶⁴ puisque ce dernier préconisait l'idée de *benwu* 本無 (Il n'y a originairement pas d'existence fondamentale). Dans son texte, Liu Guijie décèle un grand nombre de citations de termes ou conceptions empruntés au *Daode jing*, au *Zhuangzi* et au *Yijing*⁶⁵.

Malgré cette influence de l'École des Mystères, Dao'an remarqua plus tard que l'interprétation du *geyi* était très étroite et insuffisante pour l'herméneutique des canons bouddhistes. Il commença dès lors à contester cette méthode. Dans la biographie du maître Sengxian 僧先,⁶⁶ un ami intime de Dao'an, Huijiao rapporte une conversation qu'il eut avec Dao'an à propos de la critique que ce dernier faisait de l'emploi du *geyi* :

釋僧先。……為沙彌時與道安相遇於逆旅。安時亦未受具戒。因共披陳志慕神氣慷慨。臨別相謂曰。若俱長大勿忘同遊。……相會欣喜。謂昔誓始從。因共披文屬思。新悟尤多。安曰。先舊格義於理多違。先曰。且當分析逍遙。何容是非先達。安曰。弘贊理教宜令允愜。法鼓競鳴何先何後。

Le moine Sengxian. [...] lorsqu'il était un bouddhiste novice, il rencontra Dao'an lors d'un court séjour. A ce moment Dao'an n'avait pas non plus reçu les préceptes complets. Tous les deux étaient pleins d'ardeur et

⁶² Dao'an 道安, « Da shier menjing xu » 大十二門經序 (Préface du *Sūtra des douze grandes portes*), in *Chu sanzang jiji*, *op.cit.*, *juan.* 6, p. 46 a15.

⁶³ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 16

⁶⁴ Personne représentative de l'École des Mystères, auteur de *Daode jing zhu* 道德經注 (*Exégèse du Daode jing*).

⁶⁵ Voir Liu Guijie 劉貴傑, « Dong Jin Dao'an sixiang xilun » 東晉道安思想析論 (Dissertation et analyse sur la pensée de Dao'an de Jin de l'Est), *Zhonghua foxue xuebao* 中華佛學學報, N°4, 1991, pp. 235-285, notamment pp. 243-247.

⁶⁶ Un autre ouvrage *Zimen jingxun* 緇門警訓 le mentionne sous le nom de Sengguang 僧光. Voir Rujin 如晉, *Zimen jingxun* 緇門警訓 (Maximes du bouddhisme), T.2023, *ce.*48, *juan.*1, p. 1046 c20.

d'enthousiasme. Lorsqu'ils se séparèrent, ils se promirent qu'arrivés à l'âge adulte ils entreprendraient ensemble un voyage. [...] [Plus tard] ils se retrouvèrent avec joie et se félicitèrent d'avoir réalisé leur vœu ancien. Ensemble, ils lurent, réfléchirent et parvinrent à beaucoup de nouvelles réflexions. Dao'an déclara : « Le *geyi* d'autrefois contrevient au principe. » Sengxian répondit : « Il faut analyser librement. Pourquoi donc juger le vrai et le faux des anciens ? » Dao'an répondit : « Propager l'enseignement et le principe, mais encore faut-il le faire convenablement. Les tambours du dharma résonnent en même temps, comment peut-on en distinguer l'avant ou l'après ? »⁶⁷

À travers ce passage, on peut constater que Dao'an considérait à ce moment que le *geyi* ne convenait pas pour traduire les idées bouddhistes. Or, Huiyuan, disciple important de Dao'an, utilisait assez souvent les concepts de l'École des Mystères pour mieux propager la pensée bouddhiste et Dao'an le laissait faire. Huiyuan avait commencé à enseigner à l'âge de vingt-quatre ans. Lorsqu'il arrivait que les auditeurs ne comprennent pas le sens des idées bouddhistes qu'il enseignait, il citait des passages du *Zhuangzi* pour les leur expliquer. Cette manière de procéder était efficace, car elle dissipait rapidement la perplexité des adeptes. Voyant ce résultat, « Dao'an accepta la démarche de Huiyuan et ne rejeta plus les livres non bouddhistes. » (是後安公特聽慧遠不廢俗書).⁶⁸ Cependant, avant que Huiyuan utilise le *Zhuangzi* pour faire comprendre aux adeptes les idées bouddhistes, Dao'an avait déjà rejeté l'enseignement des œuvres non-bouddhistes. À cette époque, âgé d'au moins quarante-six ans, c'est-à-dire dans la seconde moitié de sa vie, Dao'an n'utilisait plus les concepts de l'École des Mystères.

Contrairement à son maître, Huiyuan continua à emprunter au *Zhuangzi* pour enseigner le bouddhisme. Dans une dissertation intitulée *Shamen bujing wangzhe lun* 沙門不敬王者論 (Dissertation à propos du fait que les bonzes ne doivent pas se pros-

⁶⁷ *Gaoseng zhuan*, op.cit., juan.5, p. 355 a18.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 212.

terner devant les souverains),⁶⁹ Huiyuan distingue deux catégories d'adeptes bouddhistes : les moines détachés de la vie séculière et les bouddhistes laïcs qui gardent encore un lien très fort avec la société. Selon lui, les moines ne doivent pas se prosterner devant les souverains, puisque, pour accéder à la Voie supramondaine, ils ont pris la résolution de rompre avec la société séculière. Tandis que les bouddhistes laïcs, ne renonçant pas encore complètement à la vie sociale, ont le devoir de respecter les rites de la société. Pour renforcer cette idée, Huiyuan utilise les termes *fangwai* 方外 (hors du monde) et *fangnei* 方内 (à l'intérieur du monde), créés par Zhuangzi, pour distinguer les comportements différents inhérents à ces deux mondes.

Huiyuan expose ensuite l'idée de la transcendance de la vie et de la mort pour éclaircir les raisons du renoncement des moines à la vie mondaine. Il traduit « le corps des êtres » par les Quatre Éléments (*sida* 四大),⁷⁰ un terme bouddhiste important, mais il ajoute aussi l'idée du souffle préconisée par les taoïstes. Il montre que, malgré le cycle des morts et des renaissances, l'esprit des êtres reste immuable et constant. Pour rendre cette idée plus compréhensible, il cite abondamment les paroles de Zhuangzi et de Wenzi à propos de la vie et de la mort. Huiyuan montre que, selon ces deux maîtres taoïstes, la peur de la mort et la passion pour la vie ne sont dues qu'à l'ignorance de l'homme. Car, la mort n'est qu'une transformation de l'esprit. En s'appuyant sur les passages du *Zhuangzi* et du *Wenzi*, Huiyuan montre que la vraie vie, c'est-à-dire l'esprit, se reproduit à l'infini. Il critique aussi bien la thèse matérialiste de ceux qui considèrent qu'après la mort du corps, l'homme disparaît totalement que celle de ceux qui croient possible l'immortalité du corps et qui cherchent à augmenter leur longévité. Selon lui, ces personnes comprennent de travers l'idée essentielle de Zhuangzi. Car, l'esprit (ce qui est subtil) ne se transforme pas comme le

⁶⁹ L'an 402, le monarque Huan Xuan 桓玄 (369-404) ordonna aux moines de se prosterner devant les souverains. Huiyuan contesta cet ordre et écrivit cette dissertation où il présente les arguments justifiant que les bonzes doivent être exemptés d'un tel protocole. Après avoir lu cette dissertation, le monarque annula sa décision. Huiyuan, « Shamen bujin wangzhe lun » 沙門不敬王者論 (Dissertation à propos du fait que les bonzes ne doivent pas se prosterner devant les souverains), in Sengyou 僧佑, *Hongming ji* 弘明集 (Recueil de la propagation et la clarification), T.2102, ce.52, juan.5.

⁷⁰ Qui sont : la terre (*di* 地), l'eau (*shui* 水), le feu (*huo* 火) et le vent (*feng* 風).

corps, il suffit donc de comprendre l'esprit pour retrouver la nature immuable de l'homme. Bien qu'il cite le *Zhuangzi* et le *Wenzi* à l'appui de son argumentation, il montre aussi que les idées de ces deux maîtres, si elles ne sont pas encore ultimes, sont assez proches du principe. À travers ces citations, on peut constater que Huiyuan a saisi parfaitement les idées des maîtres taoïstes. Il emploie leurs idées avec pertinence et fait comprendre par ce biais les idées bouddhistes lorsqu'il s'adresse au monarque Huan Xuan et à ses dignitaires, sans sembler vouloir les endoctriner.

Quant au maître Sengzhao, il emprunte à la fois des concepts taoïstes et confucéens dans sa dissertation le *Wu buqian lun* 物不遷論 (Dissertation sur les choses non changeantes)⁷¹ pour éclaircir ses propres idées. Dans cette œuvre, il expose essentiellement l'idée selon laquelle « les choses ne vont ni ne viennent » (物不來，物不去).⁷² Selon lui, les choses du passé restent toujours dans le passé et il n'y a pas de continuité avec le présent. C'est pourquoi elles ne vont ni ne viennent. Il cite les paroles de Confucius : « Yan Hui perçoit le changement des choses, car il suffit d'un frôlement de bras entre deux personnes pour qu'elles en soient modifiées. » (回也見新，交臂非故). Sengzhao montre aussi que les hommes ordinaires ne se préoccupent que de l'apparence inconstante des choses. Cette apparence n'est qu'une illusion produite par l'homme. Ce que l'homme entend par « l'inconstance » est le phénomène qui affecte tous les êtres et toutes les choses et la caractéristique de « ni aller ni venir » est leur nature innée. Ce « ni aller ni venir » est aussi ce que le bouddhisme entend par « la vacuité ». Sengzhao utilise les paroles de Zhuangzi et de Confucius pour renforcer son argumentation, considérant ces deux maîtres comme saints. Quand Zhuangzi raconte l'allégorie dans laquelle quelqu'un veut cacher une montagne dans un grand marais profond pour la protéger et quand Confucius s'exclame devant la ri-

⁷¹ Ce que Sengzhao entend par « les choses non changeantes » ne veut pas dire que ces choses sont constantes. Il veut montrer plutôt qu'une chose du présent n'est déjà plus la même que celle de la seconde d'avant.

⁷² Cette pensée provint du *Jingang jing* 金剛經 (Sūtra du diamant) dans lequel le Bouddha prêche que : « Qu'est-ce ce que le Tathāgata ? C'est ce qui ne vient ni ne va. C'est pourquoi il s'appelle le Tathāgata. » (如來者，無所從來，亦無所去，故名如來). À travers cet enseignement, le Bouddha veut révéler le fait que la nature innée de tous les êtres (Tathāgata) est immuable et que nul ne peut la perturber. Voir Kumārajīva 鳩摩羅什 (trad.), *Jingang bore boluomi jing* 金剛般若波羅蜜經 (Sūtra du diamant), T. 235, ce.08, juan.2, p. 752 b03.

vière : « Ainsi coule-t-elle : elle ne s'arrête ni de jour ni de nuit » (逝者如斯夫，不舍晝夜)⁷³, c'est que ces deux maîtres ont conscience qu'ils ne peuvent remonter le temps. Dans son texte le *Sengzhao sixiang zhi jichu* 僧肇思想之基礎 (Base de la pensée de Sengzhao)⁷⁴, Liu Guijie montre que :

……僧肇「物不遷」之理論似源自先秦辯者所謂「飛鳥之影未嘗動也」(莊子天下篇)之觀點。

[...] La théorie de *Wu buqian* de Sengzhao semble avoir sa source chez des débatteurs de l'époque d'avant la dynastie Qin, à savoir celui de « L'ombre de l'oiseau volant ne bouge point » (le chapitre *Sous le ciel* du *Zhuangzi*)⁷⁵

Un autre argument est apporté par Xu Kangsheng 許抗生 dans son œuvre le *Sengzhao pingzhuan* 僧肇評傳 (Études critiques et biographie de Sengzhao).⁷⁶ Xu Kangsheng aborde aussi le sujet de l'influence de l'École des Mystères sur Sengzhao. Il mentionne un débat qui opposa Hanshan et deux autres moines éminents de la dynastie Ming : Yunqi Zhuhong et Zibo Zhenke à Zhencheng 鎮澄 (?-?), un moine de la même époque. Ce dernier, en effet, considérait Sengzhao comme un hérétique ou un adepte du Petit Véhicule. Ce débat est aussi consigné dans un texte de Hanshan, intitulé *Wu buqian lun ba* 物不遷論跋 (Postface de *Wu buqian lun*).⁷⁷

Xu Kangsheng fait une synthèse de l'argumentation de Yunqi Zhuhong selon laquelle:

這是為了對治俗病（世俗之病）的需要而談的。……僧肇之作《物不遷論》一文，是針對著世俗的見解而發的。……

⁷³ Traduction de Charles Le Blanc, *Les entretiens de Confucius*, op.cit., p. 111. Remarquons que le philosophe grec présocratique Héraclite d'Ephèse (476-480 avant J.C.) formulera la même idée : « On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve ».

⁷⁴ Liu Guijie 劉貴傑, « Sengzhao sixiang zhi jichu » 僧肇思想之基礎 (Base de la pensée de Sengzhao), *Huagang foxue xuebao* 華岡佛學學報, N°8, 1985, pp. 311-358.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 321.

⁷⁶ Xu Kangsheng 許抗生, *Sengzhao pingzhuan* 僧肇評傳 (Études critiques et biographie de Sengzhao), Nanjing 南京, Nanjing daxue chubanshe 南京大學出版社, 1998.

⁷⁷ In *Mengyou ji*, op.cit., p. 691 a18.

Le sujet abordé a pour but de guérir les maladies ordinaires de l'âme (à savoir celles du monde ordinaire). [...] Sengzhao écrit le texte le *Wu buqian lun* qui vise exclusivement le point de vue du monde ordinaire. [...] ⁷⁸

Xu Kangsheng pense que :

這自然是祜宏為僧肇的一種辯護之詞。就實而論，僧肇《物不遷論》的思維方法，並不是從緣起性空論出發，也不是受小乘佛教影響的結果，而是同我國的名辯思想所提出的“飛鳥影不動”的思維方式相類似，同時也是與受魏晉玄學思想影響有關。魏晉玄學討論的一個重要問題就是動靜問題。……僧肇處於王弼、郭象之後，企圖調和這兩種思想的對立，提出了“動靜未始異”，“動即是靜”的“物不遷”說。這是魏晉時代思潮（玄學）演變趨勢的產物，是僧肇深受魏晉玄學思想影響的結果，與佛教本身反而關係不大。

C'est pour prendre la défense de Sengzhao que Zhuhong a tenu ce propos. En réalité, la pensée exprimée par Shengzhao dans le *Wu buqian lun* ne découlait pas de l'idée selon laquelle « de multiples conditions sont à l'origine des choses, mais la vacuité est leur nature ». Cette pensée n'avait pas non plus reçu l'influence du Petit Véhicule bouddhiste. Elle s'apparentait plutôt à l'idée selon laquelle « l'ombre de l'oiseau ne bouge pas » que proposait l'école des débatteurs. Par contre, elle avait reçu l'influence de la pensée de l'École des Mystères, des époques Wei et Jin. Le sujet central du débat avec cette école concernait plutôt le mouvement et le repos. [...] Sengzhao qui vivait après Wang Bi et Guo Xiang voulut concilier l'opposition de ces deux types de pensées. Il proposa donc la théorie du *Wu buqian* selon laquelle : « Le mouvement et le repos ne sont pas originellement différents » et que « Le mouvement, c'est le repos ». Cette interprétation montre l'évolution du courant de la pensée des époques Wei et Jin et aussi l'influence que la pensée de l'École des Mystères a

⁷⁸ *Ibid*, p. 288.

exercé sur Sengzhao. Elle n'a cependant pas un grand rapport avec le bouddhisme même.⁷⁹

Les exégètes bouddhistes des *Dissertations de Sengzhao* de la Chine médiévale reconnaissent que Sengzhao a emprunté un grand nombre de termes au *Zhuangzi* et au *Daode jing* dans ses propres dissertations. Cependant, dans son œuvre le *Zhaolun shu* 肇論疏 (Exégèse des *Dissertations de Sengzhao*)⁸⁰, l'auteur Yuankang 元康, de la dynastie Tang, explique que Sengzhao n'emprunte les termes du *Zhuangzi* et du *Laozi* que pour exprimer la pensée bouddhiste. Il écrit :

肇法師假莊老之言。以宣正道。豈即用莊老為法乎。……不假莊老眾端之言。無由宣暢玄理也。……豈自無理。以莊老之理。為佛理乎。……

Le maître Zhao emprunte les paroles de Laozi et de Zhuangzi pour faire comprendre la voie correcte et convenable à l'homme. Comment pourrait-on dire qu'il prend le *Zhuangzi* et le *Laozi* comme loi ? [...] Car, sans s'appuyer sur les paroles des maîtres tels que Zhuangzi et Laozi, il lui est difficile de prôner le principe mystérieux [du bouddhisme]. [...] Comment se pourrait-il qu'il ne possède pas lui-même le principe et confond le principe de Laozi et de Zhuangzi avec le principe du Bouddha ?⁸¹

Étant un des exégètes des *Dissertations de Sengzhao*, Hanshan renforce cette idée dans la préface de son œuvre le *Zhaolun luezhhu* 肇論略注 (Annotations brèves des *Dissertations de Sengzhao*)⁸² :

時人多尚老莊虛無之談。而沙門釋子亦相尚之。多宗虛無以談佛義。各立為宗。如晉道恒。述無心論。東晉道林。作即色遊玄論。晉竺法汰。作本無論。皆墮相言無。都墮斷滅。公愍大道未明。故造此四論。以破邪執。斯立言之本意也。

⁷⁹ *Ibid.*, p. 290.

⁸⁰ Yuankang 元康, *Zhaolun shu* 肇論疏 (Exégèse des *Dissertations de Sengzhao*), T.1859, ce.45.

⁸¹ *Ibid.*, p. 163 c26.

⁸² Hanshan 憨山, *Zhaolun luezhhu* 肇論略注 (Annotations brèves des *Zhaolun*), X.0873, ce.54.

La plupart des personnes d'alors admiraient sans réserve la conception du « néant » de Laozi et de Zhuangzi. Les adeptes bouddhistes et les bonzes les suivaient aussi sur ce point et la plupart d'entre eux prenaient le « néant » comme principe fondateur du bouddhisme en créant chacun leur propre principe. Par exemple, Daoheng de Jin qui a rédigé le *Wuxin lun* (Dissertation de non-intentionné), Daolin de Jin de l'est a écrit le *Jise youxuan lun* (Dissertation de jise et du voyage mystérieux) et Zhu Fatai de Jin a composé le *Benwu lun* (Dissertation sur la non-existence originelle). Ils sont tous tombés dans le piège de la non-existence et du nihilisme. Le maître [Sengzhao] se désolait du fait que la grande Voie ne fût pas encore éclaircie. L'intention à l'origine de ces quatre dissertations était de briser l'attachement incorrect [des adeptes].⁸³

Hanshan affirme catégoriquement que les citations du *Zhuangzi* et du *Daode jing* faites par Sengzhao ont pour seul but de transmettre la pensée bouddhiste et de guérir les pensées partiales et dualistes des moines de l'époque et que cela témoigne de son souci d'efficacité pédagogique.

Un autre moine que Hanshan vénère, le maître Qingliang Chengguan 清涼澄觀 (737-838),⁸⁴ fait aussi appel à un grand nombre de concepts taoïstes et au *Zhouyi* (Livre des mutations) dans ses œuvres, notamment dans le *Da fangguang fo huayan jing suishu yanyi chao* 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔 (Notes des Exégèses du *Sūtra de l'ornementation fleurie*).⁸⁵ Hanshan a mentionné lui-même ce fait dans sa *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi* :

至觀華嚴疏。每引老莊語甚夥。則曰。取其文不取其意。

Je lis les *Commentaires du Sūtra de l'ornementation fleurie* dans lesquels, chaque fois un grand nombre de versets du *Laozi* et du *Zhuangzi* sont cités,

⁸³ *Ibid.*, p. 330 b06.

⁸⁴ Le quatrième patriarche de l'école Huayan, maître de Zongmi.

⁸⁵ Qingliang Chengguan 清涼澄觀, *Da fangguang fo huayan jing suishu yanyi chao* 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔 (Note des exégèses du *Sūtra de l'ornementation fleurie*), T.1736, ce.36.

[l'auteur de ces Commentaires] explique qu'il ne se réfère qu'à leur écriture et non à leurs pensées.⁸⁶

Qingliang Chengguan a écrit plusieurs exégèses du *Sūtra de l'ornementation fleurie*. L'Exégèse du *Sūtra de l'ornementation fleurie* que Hanshan mentionne est sans doute le *Da fangguang fo huayan jing suishu yanyi chao*, et non pas le *Da fangguang fo huayan jingshu* 大方廣佛華嚴經疏 (Exégèse du *Sūtra de l'ornementation fleurie*)⁸⁷, bien que les titres des deux œuvres soient les mêmes.⁸⁸ On trouve chez Qingliang Chengguan une phrase identique (citée par Hanshan) : « Il ne se réfère qu'à leur écriture non à leurs pensées » :

法界相大也。謂杳冥之內眾妙存焉。清淨法界杳杳冥冥。……然眾妙兩字。亦老子意。彼道經云。道可道非常道。名可名非常名。無名天地之始。有名萬物之母。常無欲欲以觀其妙。常有欲以觀其徼。此兩者。同出而異名。同謂之玄。玄之又玄。眾妙之門。釋曰。然彼意以虛無自然。以為玄妙。復拂其跡。故云又玄。此則無欲於無欲。萬法由生故。云眾妙之門。今借其言而不取其義。意以一真法界為玄妙體。即體之相為眾妙矣。……

Les phénomènes du monde du dharma sont très nombreux. C'est-à-dire qu'à l'intérieur des ténèbres, existent toutes sortes de merveilles. Le monde du dharma est ténébreux et lointain. [...] les deux caractères « toutes merveilles » sont aussi employés par Laozi. Dans son *Daode jing*, Laozi écrit que : « Le Dao qu'on saurait exprimer / n'est pas le Dao de toujours. / Le nom qu'on saurait nommer / n'est pas le nom de toujours. // Le sans-nom : l'origine du ciel et de la terre. / L'ayant-nom : la mère de tous les êtres. / Ainsi c'est par le néant permanent / que nous voulons contempler son secret, / c'est par l'être permanent / que nous voulons contempler son accès. // Ces deux issus d'un même fonds / ne se différencient que par leurs noms. /

⁸⁶ *Mengyou ji*, op.cit., T.1456, juan 45, p. 766 c09.

⁸⁷ Qingliang Chengguan 清涼澄觀, *Da fangguang fo huayan jingshu* 大方廣佛華嚴經疏 (Exégèse du *Sūtra de l'ornementation fleurie*), T.1735, ce.35.

⁸⁸ Dont le nom abrégé est *Huayan jingshu* 華嚴經疏. Cette œuvre fut composée dans une période plus avancée que le *Da fangguang fo huayan jingshu*. Hanshan en a une profonde connaissance.

Ce même fonds s'appelle obscurité. / Obscurcir cette obscurité, / voilà la porte de toutes les subtilités. »⁸⁹ Explication : Il considère le néant et la spontanéité comme la chose obscure et merveilleuse. Il effleure ensuite la trace, c'est pourquoi il est dit « obscurcir cette obscurité ». Cela veut dire il n'existe aucun désir dans le non-désir. Comme toutes choses s'y produisent, il parle de la porte de toutes merveilles. À présent, je ne me réfère qu'à la forme de son expression non à sa pensée. J'ai l'intention de révéler que le monde du dharma unique et pur est le fondement de l'obscurité et de la subtilité et que les phénomènes de ce fondement sont tous des merveilles. [...]⁹⁰

Dans le passage ci-dessus, nous pouvons constater que Qingliang Chengguan a cité dans son intégralité, le premier chapitre du *Daode jing* (la pensée la plus importante de Laozi), en donnant sa propre explication pour révéler le sens du terme *yizhen fajie* 一真法界 (le monde du dharma unique et pur) et sa mise en œuvre. Il avait pour but de rendre ce concept bouddhiste plus facilement concevable. Ce n'est pas pour autant dire que l'état de *yizhen fajie* est identique à l'état merveilleux décrit par Laozi. Car, il ne s'agit là que d'une métaphore approximative. Hanshan utilise souvent le terme *yizhen fajie* dans ses annotations du *Sūtra de concentration de la marche héroïque* et suggère cette idée dans ses *Commentaires de l'Invariable milieu* et les *Annotations du Zhuangzi*. L'importance que Hanshan accordait à ce terme et à la pensée qu'il exprime devait avoir un lien avec le maître Qianliang Chengguan, dont il se réclamait, déclarant avoir été très influencé par ce maître. À l'âge de dix-neuf ans, il avait entendu le maître Wuji 無極 prêcher le *Huayan xuantan* 華嚴玄談 (Discussion mystérieuse du *Sūtra de l'ornementation fleurie*), un recueil du maître Qingliang Chengguan et avait atteint à un certain degré de compréhension de sa pensée. Pour exprimer son admiration envers le maître, il se donna le surnom Chengyin 澄印⁹¹ appellation qu'on peut traduire par « recevoir l'approbation de Chengguan ». Une dizaine d'années plus tard, Hanshan rêva que le maître lui prêchait la Loi et que grâce à

⁸⁹ Ce chapitre est traduit par Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas, *op.cit.*, p. 3.

⁹⁰ *Da fangguang fo huayan jing suishu yanji chao*, *op.cit.*, p. 1 a25.

⁹¹ Voir *Mengyou ji*, *op.cit.*, juan.5, p. 832 a24.

cet enseignement rêvé, il comprenait *fajie yuanrong guanjing* 法界圓融觀境 (l'état de la contemplation harmonieuse et parfaite du monde de la Loi). Cet état, qu'il avait compris, est celui qu'indique le terme *yizhen fajie* 一真法界. Pour les bouddhistes, recevoir un enseignement dans un rêve n'est pas anodin. L'onirisme permet la communication entre les hommes.

Dans le *Da fangguang fo Huayan jing suishu yanyi chao*, Qianliang Chengguan écrit assez souvent des phrases telles que : « c'est ce qu'exprime Laozi », ou : « Cette parole provient du *Daode jing* », « J'emprunte la parole de Laozi », « Laozi dit que », « Zhuangzi dit que », « C'est ce qu'exprime Zhuangzi », « *Zhouyi* dit » et ainsi de suite. Nous pouvons ainsi constater qu'il était familiarisé avec les œuvres de ces deux maîtres taoïstes et aussi avec le *Livre des mutations*.

Outre les maîtres mentionnés ci-dessus, d'assez nombreux moines bouddhistes ont cité, peu ou prou, les termes taoïstes et confucéens pour annoter les sūtras et renforcer leurs propres idées. Par exemple, Zongmi 宗密, le disciple le plus important de Qingliang Chengguan, a cité les termes de Laozi et de Zhuangzi pour annoter le *Yuanjue jing* 圓覺經 (Sūtra de l'Éveil parfait).⁹² Certains autres moines comme Jizang 吉藏 (549-623)⁹³ de la dynastie Sui, Daoxuan 道宣 (596-667)⁹⁴, Zhanran 湛然 (711-782)⁹⁵, Falin 法琳 (?-?), Shenqing 神清 (?- 820) et Yuankang 元康 (?-?) de la dynastie Tang, Yongming Yanshou 永明延壽 (904-975)⁹⁶, Siming Zhili 四明知禮 (960-1028),⁹⁷ Zirui 子璿 (965-1038)⁹⁸ et Gushan Zhiyuan 孤山智圓 (976-1022)⁹⁹ de

⁹² Voir Zongmi 宗密, *Yuanjue jinglüe shuchao* 圓覺經略疏鈔 (Exégèse brève du *Sūtra de l'Éveil parfait*), X.0248, ce.09. et *Yuanjue jing dashu shiyi chao* (Notes de l'explication du sens du grand commentaire du *Sūtra de l'Éveil parfait* 圓覺經大疏釋義鈔), X.245, ce.09.

⁹³ Maître important de l'école Sanlun 三論宗.

⁹⁴ Le premier patriarche de l'école Nanshan 南山宗, une école de la Discipline.

⁹⁵ Le neuvième patriarche de l'école Tiantai.

⁹⁶ Troisième patriarche de l'école Fayan 法眼宗. Il est aussi considéré comme le sixième patriarche de l'école Jingtu.

⁹⁷ Maître de l'école Tiantai.

⁹⁸ Maître de l'école Huayan.

⁹⁹ Maître de l'école Tiantai.

la dynastie Song, Tongrong 通融 (?- ?) et Zhengui 真貴 (?- ?) de la dynastie Ming ont fait de même dans leurs œuvres.

3. Les annotations des œuvres confucéennes ou taoïstes à la lumière de la pensée bouddhiste.

Comparées aux citations des œuvres taoïstes et confucéennes dans les dissertations ou annotations bouddhistes, les annotations des œuvres confucéennes ou taoïstes écrites par les moines bouddhistes sont moins nombreuses. Citons, parmi ces moines, Zhi Dun 支遁, alias Zhi Daolin 支道林 (314-366), moine éminent qui vécut à la même époque que Dao'an et Huiyuan. Il fonda l'école de Jise 即色宗,¹⁰⁰ et fut un expert de la philosophie taoïste, de l'École des Mystères (*Xuanxue* 玄學), notamment du *Zhuangzi*. Zhi Dun parlait souvent du *Zhuangzi*, principalement du premier chapitre : « Xiaoyao you » 逍遙遊 (Randonnées extatiques)¹⁰¹ avec les lettrés et les autres moines, au Temple du Cheval blanc. Ils controversaient avec passion sur le sens du terme essentiel *xiaoyao* 逍遙 qui donne son titre à ce chapitre. Dans la biographie de Zhi Dun, Huijiao écrit :

……各適性以為逍遙。遁曰。不然。夫桀跖以殘害為性。若適性為得者。從亦逍遙矣。……

[...] [Les autres] interprétèrent le terme *xiaoyao* par « l'adaptation à la nature de l'homme ». Zhi Dun rétorqua : « Il n'en est pas ainsi. On considère que la nature de Jie et Zhi est de nuire aux autres. Si l'adaptation à la nature de l'homme permettait à l'homme d'acquérir l'état de la liberté naturelle, [ces deux hommes cruels] pourraient aussi accéder à cet état. [...]»¹⁰²

Suite à cette discussion, Zhi Dun eut l'idée d'annoter ce premier chapitre du *Zhuangzi*. Quelque temps après, ses annotations achevées, Zhi Dun subjuguait tous les lettrés et les érudits de l'époque et gagna leur grande admiration.

¹⁰⁰ Une des sept écoles bouddhistes de l'entraînement à la sagesse transcendante (*bore xue* 般若學)

¹⁰¹ Titre traduit par Jean Levi. Voir Jean Levi, *Les Œuvres de Maître Tchouang*, op.cit., p. 13.

¹⁰² *Gaoseng zhuan*, op.cit., juan.4, p. 348 b08.

L'idée d'annoter le *Zhuangzi* avait commencé à germer dans l'esprit de Zhi Dun à travers sa participation à l'activité collective, une activité en vogue de cette époque que l'on appelle les causeries pures (*qingtán* 清談).¹⁰³ Cette activité avait souvent lieu au monastère du Cheval blanc (Baima si 白馬寺). Zhi Dun était un visiteur régulier de ce monastère. Il y venait discuter souvent du premier chapitre du *Zhuangzi*¹⁰⁴ avec les lettrés. Il interprétait principalement ce premier chapitre en utilisant la pensée de la sagesse transcendante¹⁰⁵ du bouddhisme. Les lettrés de l'époque reconnaissaient que les idées de Zhi Dun 支遁 étaient plus originales et brillantes que celles des deux exégètes reconnus du *Zhuangzi*, Guo Xiang 郭象 (252-312)¹⁰⁶ et Xiang Xiu 向秀 (227~272).¹⁰⁷ Les lettrés se rendaient compte de la supériorité intellectuelle de Zhi Dun. C'est ainsi qu'à cette époque, l'interprétation du premier chapitre du *Zhuangzi* de Zhi Dun était considérée par tous les lettrés comme la référence et son auteur était partout applaudi. Dans le *Shishuo xinyu* 世說新語 (Nouveau Recueil de propos mondains),¹⁰⁸ Liu Yiqing 劉義慶 consigna :

莊子逍遙篇，舊是難處，諸名賢所可鑽味而不能拔理於郭向之外。支道林在白馬寺中，將馮太常共語，因及逍遙。支卓然標新理於二家之表，立異義於眾賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得。後遂用支理。

Le « Chapitre de la liberté naturelle » du *Zhuangzi* était toujours un point difficile à aborder. Les sages illustres arrivaient à l'approfondir et à le savourer, mais leurs commentaires à propos du principe de ce chapitre ne parvenaient pas à dépasser ceux de Guo Xiang et de Xiang Xiu. Or, lorsque

¹⁰³ Durant la dynastie des Wei et des Jin, à cause de l'instabilité politique, les lettrés ne s'intéressent plus aux classiques confucéens. Dans cette période de troubles, ils cherchent les réponses dans les œuvres de Laozi et de Zhuangzi. Quand les lettrés se réunissent, ils ne parlent que des *sanxuan* 三玄 (Trois Études Mystères : le *Livre des mutations*, le *Daode jing* et le *Zhuangzi*). On appelle donc ce mode de conversation « les causeries pures ».

¹⁰⁴ « Xiaoyao you » 逍遙遊. Voir note 101.

¹⁰⁵ *Bore* 般若 (la sagesse parfaite).

¹⁰⁶ Taoïste, penseur, annotateur du *Zhuangzi*.

¹⁰⁷ Ses annotations sont perdues. Selon le *Nouveau Recueil de propos mondains* (*shishuo xinyu* 世說新語), les annotations de Guo Xiang s'inspiraient beaucoup de celles de Xiang Xiu.

¹⁰⁸ Un recueil d'anecdotes rédigé par Liu Yiqing 劉義慶 (403-444), racontant les paroles et les actes d'hommes célèbres, depuis les Hans occidentaux 西漢 (-206-9) jusqu'au Jin oriental 東晉 (316-420).

Zhi Daolin discuta avec le grand maître des cérémonies Feng au Temple du Cheval blanc et évoqua le « Chapitre de la liberté naturelle », il révéla de nouvelles façons de comprendre ce chapitre, différentes de celles de Guo Xiang et de Xiang Xiu. Il en élucida le sens profond distinct de ce qu’avaient exprimé les sages illustres et que ces derniers n’étaient pas arrivés pas à découvrir. C’est la raison pour laquelle, plus tard, on adopta l’interprétation de Zhi Dun.¹⁰⁹

Dans le *Nouveau Recueil de propos mondains*, Liu Yiqing mentionne encore qu’à deux reprises il entendit Zhi Dun exposer le *Zhuangzi* devant les autres célébrités de l’époque. Une fois, devant le grand calligraphe Wang Xizhi 王羲之 (303-361). Mais lors de cette première rencontre, Wang Xizhi fit peu de cas de Zhi Dun et ne daigna même pas entamer une discussion avec lui. Zhi Dun lut dans l’esprit de Wang Xizhi son mépris. Pourtant, il lui adressa la parole à propos du chapitre « Xiaoyao you » du *Zhuangzi*. Liu Yiqing décrit la scène :

……支作數千言，才藻新奇，花爛映發。王遂披襟解帶，留連不能已。

[...] Zhi Dun parla d’abondance, ses paroles reflétaient son talent littéraire d’origine, si brillant et éblouissant que Wang Xizhi lui ouvrit son cœur et ne voulait plus partir.¹¹⁰

Zhi Dun avait un point de vue original et d’une grande hauteur de vue sur le premier chapitre du *Zhuangzi*. Il fit une improvisation si convaincante que même le grand calligraphe Wang Xizhi en fut admiratif. Zhi Dun faisait souvent la démonstration de son talent à travers son interprétation du *Zhuangzi*. Une autre fois, lors d’une réunion chez Wang Meng 王濛 (309-347) avec quelques célébrités telles que Xu Xun 許詢 (?- ?) et Xie An 謝安 (320-385),¹¹¹ Xu Xun proposa de lancer une

¹⁰⁹ Liu Yiqing 劉義慶, *Shishuo xinyu* 世說新語 (Nouveaux Recueil de propos mondains), Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 1954, p. 56.

¹¹⁰ Yu Jiaxi 餘嘉錫, *Shishuo xinyu jianshu* 世說新語箋疏 (Annotations du *Nouveau Recueil de propos mondains*), Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 1983, p. 233.

¹¹¹ Politicien, il fut un moment le premier ministre de la dynastie Jin de l’Est. À propos de Xie An, voir Dieny Jean-Pierre, *Portrait anecdotique d'un gentilhomme chinois: Xie An, 320-385, d'après le Shishuo xinyu*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1993.

discussion autour du *Zhuangzi*. À tour de rôle, chacun d'entre eux devait aborder le sujet du chapitre « Yufu » (Chapitre du pêcheur). Liu Yiqing note :

……謝看題，便各使四坐通。支道林先通，作七百許語，敘致精麗，才藻奇拔，眾咸稱善。……

[...] Xie An proposa le sujet et demanda à chacun d'exprimer son opinion. Zhi Daolin parla d'abord. Son discours comportait environ sept cent phrases. Il avait des idées brillantes, merveilleuses, originales et extraordinaires. [...] ¹¹²

Notons que Zhi Dun excellait non seulement dans le commentaire du premier chapitre du *Zhuangzi*, mais aussi bien dans celui du *Zhuangzi* tout entier. Malheureusement, les interprétations de Zhi Dun n'ont pas été consignées et la plupart des annotations du *Zhuangzi* écrites après avoir quitté le monastère du Cheval blanc ont été perdues. Seuls quelques fragments sont conservés dans une note du *Nouveau Recueil de propos mondains* :

支氏《逍遙論》曰：「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言人道，而寄指鵬、鷦。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷦以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪；物物而不動於物，則遙然不我得，玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適。此所以為逍遙也。若夫有欲當其所足；足於所足，快然有似天真。猶飢者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？」此向、郭之注所未盡。

Dans le *Dissertation de « la liberté naturelle »* écrit par maître Zhi, il dit : « Le but de la *liberté naturelle*, est de comprendre clairement l'esprit des hommes suprêmes. Le maître Zhuang parlait de la voie humaine en s'appuyant sur l'allégorie des oiseaux Peng et Yan. Le chemin de la vie est long et difficile à parcourir, c'est pourquoi Peng souffre dans le monde extérieur, tandis que Yan qui n'a pas bougé de sa place et se moque de lui pour

¹¹² *Ibid.*, p. 237-238.

avoir voulu le quitter et le méprise intérieurement. Les hommes suprêmes s'adaptent à la nature et s'en réjouissent, ils errent librement dans l'infini ; ils disposent des choses sans être troublés par elles, c'est pourquoi ils sont libres de leurs agissements. Ils communiquent avec la force mystérieuse et pratiquent le non-agir ; ils ne se précipitent jamais, pourtant ils sont très rapides. C'est pourquoi ils sont si libres et arrivent à se conformer à toutes les choses, y compris à « la liberté naturelle ». Si l'on satisfait ses désirs en gardant une certaine mesure cela suffit pour être heureux. Ainsi on mange quand on a faim, on boit quand on a soif. Cependant, comment pourrait-on oublier la bonne chère du sacrifice à cause des aliments secs ou renoncer à la liqueur raffinée pour un alcool brut ? Si l'on n'atteignait pas la satisfaction ultime, comment pourrait-on avoir la liberté naturelle ? » Voici les idées auxquelles Guo Xiang et Xiang Xiu n'ont pu accéder.¹¹³

Selon l'historien Chen Yinke 陳寅恪 (1890-1969), lorsque Zhi Dun interprète le terme *xiaoyao* 逍遙 (la liberté naturelle), la façon dont il procède est une sorte de *geyi* existant déjà dans l'étude de prajñā du bouddhisme. D'après lui, si Zhi Dun utilisait le *Daoxing bore jing* 道行般若經 (Sūtra de prajñā sur la pratique de la Voie)¹¹⁴ pour expliquer le sens de *xiaoyao*, il n'était pas l'initiateur de cette démarche :

……知林公於道行一經實為顓門之業，其借取此經旨意以釋莊子，乃理所當然。……依僧光“且當分析逍遙，何容是非先達”之語，則知先舊格義中實有以佛說解逍遙遊者矣。……借用道行般若之意旨，以解釋莊子之逍遙遊，實是當日河外先舊之格義，但在江東，則為新理耳。支遁本陣留或林慮人，復家世事佛，疑其於此種格義本已有所薰習。

[...] Le maître Zhilin¹¹⁵ lui, était spécialisé dans le *Daoxing bore jing*. S'il empruntait le principe de ce sūtra pour expliquer le *Zhuangzi*, c'était avec raison [...] D'après ce que dit Sengguang : « Il faut analyser l'expression 'la

¹¹³ *Shishuo xinyu jianshu*, op.cit, p. 220-221.

¹¹⁴ Traduit par Lokakṣema 支婁迦讖 à l'époque de Han postérieur. Lokakṣema 支婁迦讖, *Daoxing bore jing* 道行般若經 (Sūtra de prajñā sur la Pratique de la Voie), T.0224, ce.8.

¹¹⁵ C'est-à-dire Zhi Daolin.

liberté naturelle'. Comment pourrait-on juger *a priori* le vrai et le faux chez les anciens ? »¹¹⁶ On peut donc voir que parmi ceux qui utilisaient le *geyi* dans le passé, certains s'appuyaient effectivement sur la doctrine bouddhiste pour déchiffrer « Le chapitre de liberté naturelle ». [...] La façon d'emprunter le principe du *Daoxing bore* pour expliquer « Le chapitre de liberté naturelle » du *Zhuangzi* était en effet identique à celle utilisée déjà par les personnes de l'extérieur de la commanderie de Jiangdong. Cependant, à la commanderie de Hedong, le *geyi* était une nouveauté. Zhi Dun était lui-même originaire de Chenliu ou de Linlü ; de plus, sa famille était bouddhiste depuis quelques générations, il est possible qu'il ait déjà été influencé et imprégné par ce genre de *geyi*.¹¹⁷

On peut ainsi constater que l'interprétation de *geyi* consistait non seulement à utiliser les termes de l'École des Mystères pour élucider les textes bouddhistes mais aussi vice versa. Bien que Zhi Dun ne soit pas l'initiateur de cette démarche, à travers le fragment de son exégèse du « Chapitre de la liberté naturelle » du *Zhuangzi*, on peut mieux comprendre la façon dont les moines de l'époque traduisaient les œuvres taoïstes en se référant à la pensée bouddhiste.

Un autre moine qui vécut à la même époque que Zhi Dun et qui est mentionné comme exégète du *Daode jing*, était Sengzhao. Dans la préface de l'œuvre intitulée *Daode zhenjing guangsheng yi* 道德真經廣聖義 (Sens large et sacré du *Daode jing*), l'auteur Du Guangting 杜光庭 mentionne : « Le bonze Sengzhao, homme de l'époque des Jin, écrivit quatre volumes de *Daodejing* » (沙門僧肇，晉時人，注四卷)¹¹⁸. Cependant, selon la recherche de Tang Yongtong 湯用彤 et de Tang Yijie 湯

¹¹⁶ Ce que Sengguang dit à Dao'an, lorsqu'ils se revirent après des années de réparation. Voir aussi page 30 de notre thèse et la note 66.

¹¹⁷ Chen Yinke 陳寅恪, « Xiaoyao you Xiang Guo yi ji Zhi Dun yi tanyuan » 逍遙遊向郭義及支遁義探源 (Recherche de la source du sens de la liberté de Guo Xiang, de Xiang Xiu et de Zhi Dun), *Qinghua daxue xuebao* 清華大學學報 (Journal of Tsinghua University), N°2, 1937, pp. 309-314.

¹¹⁸ Voir la thèse de Liu Lingdi 劉玲娣, *Han Wei Liuchao Laoxue yanjiu* 漢魏六朝老學研究 (Recherche sur les études de Laozi à de la dynastie Han et des six dynasties), thèse souvenue à Wuhan 武漢, Huazhong shifan daxue 華中師範大學, 2005, p. 7.

一介, ce texte, attribué à Sengzhao, est apocryphe.¹¹⁹ Comme le texte en question a aussi été perdu, la vérification est impossible.

Quelques autres moines, considérés aussi comme exégètes des œuvres taoïstes vivaient à l'époque de la dynastie du Sud. D'après l'historien et l'archéologue contemporain Du Doucheng 杜鬥城, le *Suishu* 隋書 (Histoire dynastique des Sui)¹²⁰ consigne le fait que Shi Huilin 釋慧琳 (?-?) et Shi Huiyan 釋惠嚴 (une autre transcription était 釋慧嚴) (363-443) écrivirent chacun, deux volumes d'annotations du *Daode jing*. Or, nous ne pouvons plus retrouver les annotations mentionnées.

À propos du moine Shi Huilin 釋慧琳, on ne dispose que du titre de sa biographie dans la *Biographie des moines éminents*. Un passage le mentionne dans la biographie du moine Shi Daoyuan 釋道淵¹²¹. Nous apprenons que Shi Huilin était un disciple de Shi Daoyuan et qu'il excellait dans la connaissance de tous les sūtras bouddhistes et aussi dans celle du *Zhuangzi* et du *Laozi*. Or, ce moine, bien qu'érudit ne gagna pas autant de considération que les moines mentionnés précédemment, en raison d'une de ses œuvres, intitulée *Baihei lun* 白黑論 (Dissertation du blanc et du noir) considérée par le milieu bouddhiste comme contredisant le principe bouddhiste.

Selon Huijiao et les autres auteurs, Huilin était orgueilleux et non vertueux. Sa *Dissertation du blanc et du noir* diffusait l'idée selon laquelle lorsque le corps humain est mort, l'esprit s'anéantit aussi à sa suite.¹²² À cause de ce texte, il devint un dissident du sangha bouddhiste d'alors et fut totalement exclu.¹²³

¹¹⁹ Voir la thèse de Liu Lingdi, *Ibid.* et Tang Yijie 湯一介, « Guanyu sengzhao zhu 'Daode jing' wenti — silun chuangjian zhongguo jieshi xue wenti » 關於僧肇注《道德經》問題——四論創建中國解釋學問題 (À propos des questions des annotations du *Daode jing* écrites par Sengzhao — Quatre discussions sur les questions de la fondation de l'herméneutique en Chine), *Xueshu yuekan* 學術月刊, N°7, 2000, p. 22-25.

¹²⁰ Ce fait est consigné dans le *Suishu*, *juan*.34, p. 1000.

¹²¹ Le *Gaoseng zhuan*, *op.cit.*, *juan*.7, p. 369 a05. Dans le *Guang hongming ji* rédigé par Daoxuan, il y a aussi une courte biographie à propos de Huilin.

¹²² Alors, He Chengtian 何承天, gouverneur de la commanderie de Hengyang 衡陽 écrivit un texte intitulé *Daxing lun* 達性論 (Dissertation sur l'accès à la nature) pour faire écho à la dissertation de Huilin et à quelques autres textes pour défendre l'opinion de Huilin. Ces textes qui allaient à l'encontre du bouddhisme provoquèrent la colère des adeptes bouddhistes, de sorte qu'ils

Non seulement les annotations du *Daode jing* ont pu être attribuées à Huilin, mais aussi celles du *Classique de la piété filiale* et celles du premier chapitre du *Zhuangzi*. Le *Songshu* 宋書 (Histoire dynastique des Song) consigne le fait que ces deux dernières œuvres de Huilin étaient bien répandues à l'époque.¹²⁴ Malheureusement, les œuvres de Huilin à propos du *Zhuangzi*, du *Laozi* et du *Classique de la piété filiale* ont été perdues.

L'autre moine Shi Huiyan 釋慧嚴 que le *Suishu* mentionne était un disciple de Kumārajīva. Shi Huiyan était aussi très talentueux dès sa première jeunesse. À l'âge de douze ans, il était déjà lettré et versé dans la poésie et la calligraphie. Il entra dans les ordres à seize ans et accéda parfaitement à la pensée profonde du bouddhisme. Devenu adulte, sa réputation se répandit partout et exerça même son influence dans les pays étrangers. Lorsqu'il apprit l'arrivée de Kumārajīva à Xi'an, il accourut pour recueillir son enseignement. Shi Huiyan était connu comme un moine éminent, de sorte que même l'empereur Song Gaozu 宋高祖 (363-422) de la dynastie lui des Song et son successeur Song Wendi 宋文帝 (407-453) l'admiraient et demandèrent à être instruits par lui. Comme ses annotations du *Laozi* intitulées *Annotations brèves du Laozi* étaient perdues, nous ne pouvons connaître les idées qu'il exprimait à travers son œuvre et dans quel style il les formulait.

Un autre disciple de Kumārajīva est Shi Huiguan 釋慧觀 (?-?). Il a écrit le *Laozi yishu* 老子義疏 (Commentaires sur le sens du *Laozi*). Cette œuvre est aussi

composèrent aussi des œuvres pour les réfuter. Parmi eux, les plus connus sont le *Shi He Hengyang Daxing lun* 釋何衡陽達性論 (Explication à la *Dissertation sur l'accès à la nature* écrit par He de Hengyan) écrite par Yan Yanzhi 顏延之, gouverneur de la commanderie de Yongjia 永嘉 et le *Mingfo lun* 明佛論 (Dissertation pour éclaircir le sens du bouddhisme) et le *Nan Baihei lun* 難白黑論 (Réfutation de la *Dissertation du blanc et du noir*) écrite par Zong Bing 宗炳, disciple de Huiyuan.

¹²³ À propos de l'étude de ce texte, voir Ji Zhichang 紀志昌, « Huilin "Baihei lun" rufo jiaoshe zhi sili tanwei—yiqi yunyong 'deyi' fangshi weizhu suozuo de guancha » 慧琳〈白黑論〉儒佛交涉之思理探微—以其運用「得意」方式為主所作的觀察 (Recherches sur les rapports entre le confucianisme et le bouddhisme, dans la *Dissertation du blanc et du noir*, de Huilin – observés à partir de la façon des « idées réalisées »), *Wen yu zhe* 文與哲, Vol.18, 2011, p. 201-240.

¹²⁴ Shen yue 沈約, « Liezhuan » 列傳 (Recueil de biographies), N°57, in *Songshu* 宋書 (Histoire dynastique des Song), *juan*.97, Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 1974, p. 2388.

perdue.¹²⁵ Selon Huijiao, Shi Huiguan était déjà très connu pour son érudition dès l'âge de dix ans. Il entra aussi très tôt dans la religion bouddhiste. Il résida un moment aux monts Lushan 廬山 et s'enquit de la Voie auprès du moine Huiyuan. À l'instar de ce dernier, il tenait Kumārajiva en grande estime. Apprenant l'arrivée de Kumārajiva, il monta dans le nord pour le rejoindre. Huijiao écrit :

時人稱之曰。通情則生融上首。精難則觀肇第一。

Les contemporains disaient : « Daosheng et Daorong ont la primauté quant à la largesse d'esprit, tandis que Huiguan et Sengzhao ont la première place parmi ceux qui excellent au sens profond. »¹²⁶

Shi Huiguan était brillant dans les études bouddhistes de sorte que Kumārajiva admira vivement ses talents et le considéra comme capable de se charger de la diffusion, de la propagation et de la circulation de la pensée bouddhiste. En plus du bouddhisme, Shi Huiguan connaissait aussi à fond les idées du *Laozi* et du *Zhuangzi*. Son grand talent attira beaucoup d'adeptes qui vinrent recevoir son enseignement. Sa biographie consigne le fait qu'il était très versé dans le *Laozi* et le *Zhuangzi* sans parler toutefois de ses commentaires du *Laozi*.

Quelques siècles plus tard, à la dynastie Song, le moine Gushan Zhiyuan 孤山智圓 (976-1022) écrivit une œuvre intitulée *Zhongyongzi zhuan* 中庸子傳 (Biographie de Zhongyongzi).¹²⁷ Dans son texte le *Songchu sengren dui rujia Zhongyong sixiang de rengshi yu huiying* 宋初僧人對儒家中庸思想的認識與回應 (la connaissance et la réaction des moines du début des Song envers la pensée de l'Invariable milieu du confucianisme), Han Yi 韓毅 déclare : « Dans la pensée chinoise de la dynastie Song, ce n'était pas les lettrés confucéens qui exploraient les premiers la voie de l'*Invariable milieu*, mais le célèbre moine du début des Song, Shi

¹²⁵ Voir Du Doucheng 杜鬥城, *Zhengshi fojiao ziliao leibian* 正史佛教資料類編 (Classification des documents bouddhistes de l'histoire officielle), ZS.0001, p. 521 a12.

¹²⁶ *Gaoseng zhuan*, op.cit., juan.7, p.368 b08

¹²⁷ Shi Zhiyuan 釋智圓, *Zhongyongzi zhuan* (Biographie de Zhongyongzi), in Shi Zhiyuan 釋智圓, *Xianju pian* 閑居編 (Rédaction du séjour retiré), X.0949, ce.56, juan.19, p. 894 a12 c05 a11.

Zhiyuan. » (宋代中國思想界最早探索中庸之道的不是儒家學者，而是宋初名僧——釋智圓).¹²⁸

Le maître Gushan Zhiyuan avait suivi les études confucéennes dès sa plus grande jeunesse. Il montra très tôt son talent et une compréhension extraordinaire de la morale. Dans le *Fozu tongji* 佛祖統紀 (Chroniques d'ensemble des patriarches du bouddhisme), Zhipan 志磐 de la dynastie Song décrit son comportement avant l'âge de huit ans :

學語即知孝悌。稍長常析木濡水。就石書字。列花卉若綿蕪。戲為講訓之狀。……

Lorsqu'il commença à apprendre à parler, il comprenait déjà les devoirs de piété filiale et d'amour fraternel. Lorsqu'il devint un peu plus grand, il fendait souvent du bois en le trempant dans l'eau pour écrire des caractères sur la pierre. Il alignait des fleurs, établissait des règlements et jouait à leur donner des instructions et des réprimandes. [...] ¹²⁹

Constatant la précocité de leur enfant, les parents décidèrent de l'envoyer au monastère. Il n'avait pas huit ans quand il reçut une complète initiation au bouddhisme (*juzu jie* 具足戒).¹³⁰ Plus tard, il devint le disciple du maître Yuanqing 源清 (?-998) de l'école Tiantai envers qui il éprouvait un grand respect. Après la mort de son maître, Gushan Zhiyuan alla vivre au mont Gushan 孤山, une île dans le lac Xihu 西湖. Grâce à sa réputation, ceux qui vinrent lui demander l'enseignement étaient très nombreux. À part sa compréhension du bouddhisme, Gushan Zhiyuan

¹²⁸ Han Yi 韓毅, « Songchu shengren dui rujia Zhongyong sixiang de renshi yu huiying—Yi Shi Zhiyuan he Shi Qisong wei zhongxin de kaocha » 宋初僧人對儒家中庸思想的認識與回應——以釋智圓和釋契嵩為中心的考察 (La connaissance et la réaction des moines du début des Song envers la pensée de l'Invariable milieu du confucianisme—Recherche centrée sur Shi Zhiyuan et Shi Qisong), *Zhonghua wenhua luntan* 中華文化論壇, N°3, 2005, p. 93.

¹²⁹ Zhipan 志磐, *Fozu tongji* 佛祖統紀 (Chroniques d'ensemble des patriarches du bouddhisme), T.2035, ce.49, juan.10, p. 204 c12.

¹³⁰ En sanscrit, c'est Pratimokṣa et en pâli, Patimokkha. Pendant ce rite, les nonnes ou les moines débutants s'engagent à respecter les préceptes et deviennent officiellement des bhiksuni (*biqu ni* 比丘尼) ou des bhikṣu (*biqu* 比丘).

était expert dans les études confucéennes et avait aussi la connaissance profonde du *Laozi* et du *Zhuangzi*. Parmi les œuvres non-bouddhistes, celle qu'il préférait était l'*Invariable milieu*. Il prit même Zhongyongzi 中庸子 (maître de l'invariable milieu) comme pseudonyme. À cette époque, il vivait déjà dans un temple et avait la réputation d'être un grand connaisseur du bouddhisme. Il ne dissimulait pas son estime pour cette grande œuvre confucéenne dont il diffusait volontiers la pensée.

Le *Wulin xihu gaoseng shilüe* 武林西湖高僧事略 (Notice biographique des moines éminents résidant près du lac de l'Ouest de Wulin) consigne un passage de la biographie de Gushan Zhiyuan dont nous citons la phrase suivante :

……師蚤勤儒學。兼涉老莊。自號中庸子。居孤山瑤琨院。有高世之節。……

[...] Aux premières périodes de sa vie, le maître s'adonnait assidûment aux études confucéennes et parcourait aussi la doctrine de Laozi et de Zhuangzi. Il s'était donné le surnom de maître de l'Invariable milieu. Il résidait à la Demeure d'Agate de Gushan. Il avait une conduite irréprochable et inégalée. [...]¹³¹

Pour le chercheur Chen Yinque 陳寅恪, l'interprétation de l'*Invariable milieu* par Gushan Zhiyuan aurait influencé plus tard la pensée du néoconfucianisme de la dynastie Song. Dans le passage suivant, il écrit :

北宋之智圓提倡中庸，甚至以僧徒而號中庸子，並自為傳以述其義（孤山閑居編）。其年代猶在司馬君實作中庸廣義之前，（孤山卒於宋真宗乾興元年，年四十七。）似亦於宋代新儒家為先覺。

Zhiyuan de la dynastie Song du Nord préconisait l'*Invariable milieu*, il se dénommait lui-même comme le maître de l'Invariable milieu bien qu'il soit moine. Il écrit une autobiographie dans laquelle il exprime le sens de cette

¹³¹ Yuanjin 元敬 et Yuanfu 元復, *Wulin xihu gaoseng shilüe* 武林西湖高僧事略 (Notice biographique des moines éminents résidant auprès du lac de l'Ouest de Wulin), X.1526, ce.77, juan.1, p. 584 a17.

expression (« Rédaction du séjour retiré de Gushan »). La date de rédaction précède celle du *Sens large de l'Invariable milieu* écrit par Sima Junshi (Gushan meurt la première année de l'ère Qianxing de l'empereur Zhenzong des Song, à l'âge de quarante-sept ans). Il serait le précurseur du néoconfucianisme de la dynastie Song.¹³²

Dans son œuvre le *Zhongyongzi zhuan*, Gushan Zhiyuan déclare qu'il considère l'*Invariable milieu* comme très important et qu'il s'était nommé ainsi pour avoir constamment à l'esprit, les principes de cet enseignement, être en conformité avec eux en toute occasion :

……既學西聖之教，故姓則隨乎師也。嘗砥礪言行，以庶乎中庸，慮造次顛沛忽忘之，因以中庸自號，故人亦從而稱之。或曰，中庸之義其出於儒家者流，子浮圖子也，安剽竊而稱之耶。對曰夫儒釋者，言異而理貫也，莫不化民俾遷善遠惡也。儒者飾身之教，故謂之外典也。釋者修心之教，故謂之內典也。惟身與心則內外別矣。

[...] Puisque je suis l'enseignement du saint de l'Ouest, mon nom suit aussi celui de mon maître. J'ai perfectionné mes paroles et ma conduite pour être proche de l'*Invariable milieu*. Par peur de l'oublier aux moments d'urgence ou quand je me trouve dans l'adversité,¹³³ je me suis donné le surnom de l'*Invariable milieu* et les autres m'appellent ainsi. D'aucuns demandent : « Le sens de l'*Invariable milieu* provient du courant de pensée confucéen. Vous êtes bouddhiste, comment pouvez-vous vous arroger ce nom ? » À cela je réponds que : « Le confucianisme et le bouddhisme ont des mots différents, mais leurs principes se rejoignent ; ils visent tous les deux à exercer une bonne influence sur le peuple pour qu'il se corrige et améliore sa conduite. Le confucianisme est l'enseignement pour rectifier le corps,

¹³² Chen Yinke 陳寅恪, « Shenchao baogao » 審查報告 (Rapport de vérification), in Feng Youlan 馮友蘭, *Zhongguo zhixue shi* 中國哲學史 (Histoire de la philosophie chinoise), xia, Shanghai 上海, Shanghai guji 上海古籍, 1980, p. 252.

¹³³ Les expressions *zaoci* 造次 et *dianpei* 顛沛 proviennent des *Entretiens de Confucius* : « L'homme de bien ne s'oppose jamais à l'humanité même le temps d'un repas. Ni désarroi ni détresse ne sauraient l'en détourner. » (君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是). Voir Le Blanc Charles (trad.), « Les Entretiens de Confucius », in *Philosophies confucianistes*, op.cit., p. 62.

c'est pourquoi on l'appelle la doctrine extérieure. Le bouddhisme est l'enseignement pour cultiver l'esprit, c'est pourquoi on l'appelle la doctrine intérieure. La différence n'est qu'entre le corps et l'esprit et entre l'intérieur et l'extérieur.¹³⁴

Gushan Zhiyuan expose le sens du terme « Invariable milieu » d'un point de vue confucéen et d'un point de vue bouddhiste. Selon lui :

世有滯於釋氏者，自張大於己學，往往以儒為戲，豈知夫非仲尼之教，則國無以治家無以寧，身無以安。國不治，家不寧，身不安，釋氏之道何由而行哉？……釋之言中庸者，龍樹所謂中道義也。

Dans le monde, il y a ceux qui s'attachent au bouddhisme et prétendent que ce qu'ils étudient est supérieur, se moquant du confucianisme. Comment peuvent-ils savoir que s'il y n'avait pas eu l'enseignement de Confucius, le pays n'aurait pas été gouverné, les familles n'auraient pas été en paix et notre corps n'aurait pas été paisible. Quand le pays n'est pas gouverné, les familles ne sont pas en paix et notre corps n'est pas paisible, comment alors la voie bouddhiste pourrait-elle être pratiquée ? [...] L'Invariable milieu au sens bouddhiste est ce que Nâgârjuna¹³⁵ appelle le sens de la Voie médiane.¹³⁶

Gushan Zhiyuan montre que l'enseignement confucéen est l'avant-coureur du bouddhisme, puisque le confucianisme se concentre essentiellement sur le gouvernement du pays, des familles (les relations sociales) et du corps et que cette réalisation est la condition préalable pour la pratique de l'esprit préconisée par le bouddhisme. Ce point de vue est très proche de celui qu'exprime Hanshan dans son œuvre la *Dissertation sur le reflet et l'écho du Laozi et du Zhuangzi*. Bien entendu, nous n'avons pas la preuve que Hanshan ait lu les œuvres de Gushan Zhiyuan. Gushan Zhiyuan considère que la pensée de l'*Invariable milieu* est similaire à celle

¹³⁴ *Zhongyongzi zhuan*, op.cit., p. 894 a12.

¹³⁵ Philosophe bouddhique indien qui vivait environ au deuxième siècle, fondateur de l'École Madhyamika (Sanlun zong 三論宗), auteur du *Dazhi dulun* 大智度論 (Dissertation sur la grande sagesse).

¹³⁶ *Ibid.*

de la Voie médiane, pensée importante du bouddhisme. Notre contemporain Qi Xia 漆俠 explique que :

……既然儒佛兩家所堅持的中道是方法論中的重大原則問題，那麼釋智圓通過《中庸》和《中論》將儒佛兩家思想溝通起來，綰聯起來，是非常自然、順理成章的，而不是牽強附會的。釋智圓在學術思想史上做出了自己的貢獻，是值得肯定的。

[...] Puisque, dans la méthodologie, la Voie médiane que les deux enseignements, le confucianisme et le bouddhisme retiennent comme fondamentale, les rapprochements et la connexion entre les deux pensées qu'établit Shi Zhiyuan à travers l'*Invariable milieu* et le *Traité du milieu* sont très naturels et cohérents et non pas forcés et arbitraires. Shi Zhiyuan a apporté une contribution à l'histoire de la pensée encore considérable.¹³⁷

En somme, à partir des documents et des textes existants, nous pouvons considérer le maître Gushan Zhiyuan comme le premier moine bouddhiste qui, annotant l'*Invariable milieu*, ait fait le rapprochement entre cette œuvre et la doctrine bouddhiste.

Un autre moine plus tardif, de la même dynastie, Fori Qisong 佛日契嵩 (1007-1072) a écrit aussi un commentaire de l'*Invariable milieu* intitulé *Zhongyong jie* 中庸解 (Explication de l'*Invariable milieu*)¹³⁸. Comme Gushan Zhiyuan, il vivait à Hangzhou. Il entra dans les ordres à l'âge de sept ans et se fit raser la tête à treize ans. Il suivit plus tard l'enseignement du maître Dongshan Xiaocong 洞山曉聰 de l'école Chan, de la branche Yunmen 雲門宗. Dans le *Xu Chuandeng lu*, l'auteur décrit le parcours de Fori Qisong :

……師夜則頂戴觀音像而誦其號。必滿十萬乃寢以為常。自是世間經書章句不學而能。……

¹³⁷ Qi Xia 漆俠, *Songxue de fazhan yu yanbian* 宋學的發展和演變 (Développement et évolution des Études Song), Shijiazhuang 石家莊, Hebei renmin chubanshe 河北人民出版社, 2002, p. 186.

¹³⁸ « Zhongyong jie » 中庸解 (Explication de l'*Invariable Milieu*), in Qisong 契嵩, *Tanjin wenji* 潭津文集 (Recueil de Tanjin), T.2115, ce.52, juan.4, p. 665-667.

[...] La nuit, le maître présentait respectueusement ses salutations devant la statue de bodhisattva Avalokitésvara en psalmodiant son nom et il n'allait souvent se coucher que lorsque le nombre de répétitions arrivait jusqu'à cent mille fois. Grâce à ces pratiques, il accéda à la compréhension des classiques et des versets du monde sans même avoir besoin de les étudier. [...]¹³⁹

Ce passage montre que Fori Qisong a acquis la sagesse à travers la pratique assidue et constante de la récitation du nom de bodhisattva Avalokitésvara et de la prosternation devant sa statue. En effet, selon le bouddhisme, ce genre de pratiques permet aux adeptes d'obtenir la concentration de l'esprit. Si les pratiquants savent s'intérioriser pendant leur pratique, ils peuvent acquérir plus facilement la sagesse. Une fois la sagesse acquise, ils comprennent aisément toutes les doctrines, puisqu'elles ont le même principe.

Foring Qisong écrivit une œuvre intitulée *Yuanjiao* 原教 (Dissertation de l'enseignement originel) pour éclairer l'idée selon laquelle la Voie du confucianisme et celle du bouddhisme se rejoignent et aussi pour protester contre les idées anti-bouddhistes du grand lettré Han Yu 韓愈 (768-824). Et son œuvre *Zhongyong jie* (les commentaires de l'*Invariable milieu*) composée de cinq courtes parties contient plus de trois mille caractères et est recueillie dans son ouvrage intitulé *Tanjin wenji* 譚津文集 (Recueil de Tanjin). Dans ce texte, Fori Qisong expose le lien entre les principes moraux et la morale du confucianisme et la signification du terme « Invariable milieu ». Il considère que le terme « Invariable milieu » désigne « l'apogée des rites et l'origine de la bienveillance et de la justice » (蓋禮之極而仁義之原也).¹⁴⁰ Pour lui, les huit principes tels que les rites (*li* 禮), la musique (*yue* 樂), les châtiments (*xing* 刑), les lois (*zheng* 政), la bienveillance (*ren* 仁), la justice (*yi* 義), la sagesse (*zhi* 智) et la loyauté (*xin* 信) que le confucianisme préconise forment ensemble l'essence du concept « Invariable milieu ». D'autre part, Fori Qisong utilise les conceptions bouddhistes pour expliquer certaines idées de l'*Invariable milieu*.

¹³⁹ Xu Chuandeng *lu*, *op.cit.*, p. 494 a21.

¹⁴⁰ Qisong 契嵩, « *Zhongyong jie* », *op.cit.*, *juan.4*, p. 665 c27.

Selon lui, l'« Invariable milieu » représente la voie non-dualiste. Il cite un exemple binaire qui est le bien (*shan* 善) et le mal (*e* 惡) en concluant que ce binôme appartient plutôt aux sentiments et non à la nature innée des êtres. Car, « dans la nature innée, il n'existe ni bien ni mal ». Cette idée est l'idée centrale et ultime du Grand Véhicule bouddhiste. Hanshan partage exactement la même idée et l'a aussi introduite et expliquée dans ses *Commentaires de l'Invariable milieu*.

Dans ses commentaires de l'*Invariable milieu*, Fori Qisong discerne trois catégories de personnes : les êtres ordinaires, les sages et les saints. Pour lui, la nature innée de ces trois catégories de personnes est la même, elle ne comporte ni bien ni mal. Si les êtres ordinaires sont ordinaires, c'est parce que leur esprit n'est pas illuminé et ils réagissent en suivant leurs sentiments qui se répartissent selon les catégories du bien et mal. Quant à la différence entre les sages et les saints, c'est que les premiers n'ont pas encore acquis la grande sincérité (*cheng* 誠), ni accédé à la voie de l'Invariable milieu. Selon Liu Guijie 劉貴杰, Fori Qisong prône la similitude entre l'idée de la sincérité dans l'*Invariable milieu* et la pensée bouddhiste pour faire fusionner la pensée de ces deux enseignements :

中庸以「誠」為天道，即在說明「天」是實在的，亦是有規律的。

「誠」原為道德規範，即言行一致。中庸以「誠」為聖人之精神境界，以「誠」為天道，此乃「天人合一」之觀點，亦即以道德規範來說明自然界。契嵩主中庸所言之「誠」與佛家思想有相似之處，以會通佛儒，益見其苦心造詣。

L'*Invariable milieu* considère « la sincérité » comme la voie du ciel, ce point de vue montre que « le ciel » est substantiel et a des règles intangibles. « La sincérité » désigne originellement la norme morale, à savoir la conformité entre les actes et les paroles. L'*Invariable milieu* considère « la sincérité » comme l'état de l'esprit des saints et la voie du ciel, cette opinion appartient au point de vue de « l'intégration du ciel et de l'homme ». C'est-à-dire qu'on s'appuie sur la norme morale pour mettre en lumière le monde naturel. Qisong considère que « la sincérité » exprimée dans l'*Invariable milieu* est

semblable à la pensée bouddhiste. Son but est de réunir et de connecter le bouddhisme et le confucianisme. C'est vers ce résultat que tendent ses efforts.¹⁴¹

Comme son prédécesseur Gushan Zhiyuan, Fori Qisong avait une grande prédilection pour l'*Invariable milieu*. À la fin de ses *Commentaires de l'Invariable milieu*, il dévoile la raison pour laquelle il a produit cette œuvre : « L'*Invariable milieu* est très proche de notre Voie, c'est pourquoi je n'ai pas craint de l'aborder. » (以中庸幾於吾道。故竊而言之).¹⁴² « Notre voie » désigne probablement la Voie médiane.

En plus des deux œuvres mentionnées ci-dessus, Fori Qisong a écrit un autre texte intitulé *Fei Hanzi* 非韓子 (Réfutation s'adressant à Han Yu) dans lequel il cite abondamment les quatre classiques confucéens pour contrer le rejet du bouddhisme que professaient les lettrés confucéens influencés par Han Yu 韓愈 et aussi pour contester l'œuvre de ce dernier intitulée *Yuandao* 原道 (Voie originelle).¹⁴³ Selon Han Huanzhong 韓煥忠 :

……從辯論技巧上講，引佛書以張揚佛教，必不為排佛的儒者所信受，而引用儒典，據其所宗奉，則彼不得有所回斥，頗有“以子之矛攻子之盾”的意味。從論證思路上看，契嵩較多地強調儒佛二家在為善上的一致性，在態度上是友善的，可以避免二家之間的理論緊張，有利

¹⁴¹ Liu Guijie 劉貴杰, « Qisong sixiang yanjiu – fojiao sixiang yu rujia xueshuo zhi jiaoshe » 契嵩思想研究 — 佛教思想與儒家學說之交涉 (Recherche sur la pensée de Qisong – les rapports entre la pensée du bouddhisme et la théorie du confucianisme), *Zhonghua foxue xuebao* 中華佛學學報, N°2, 1988, p. 230.

¹⁴² Fori Qisong, « Zhongyong jie diwu » 中庸解第五 (Cinquième chapitre des Commentaires de l'*Invariable Milieu*), *op.cit.*, *juan.4*, p. 667 b20.

¹⁴³ Han Yu a écrit trois textes : le *Lun faugu biao* 論佛骨表 (Discours à propos des reliques du Bouddha), le *Yuandao* 原道 (Voie originelle) et le *Yu Meng shangshu shu* 與孟尚書書 (Lettre au président Meng) pour attaquer le bouddhisme. Sa raison principale est la suivante: premièrement, le bouddhisme provient des populations non chinoises de l'Est et du Nord (Yi Di 夷狄) ; deuxièmement, la pensée bouddhiste ne correspond pas aux principes moraux de la Chine ; troisièmement, la religion bouddhiste est nuisible à l'économie du pays et de la société, car le culte bouddhique entraîne la construction de temples et beaucoup d'autres dépenses. À ce propos, voir Zhang Huiyan 張慧燕, « Han Yu paifo qiantan » 韓愈排佛淺探 (Brève analyse à propos du rejet du bouddhisme par Han Yu), *Huzhou shifan xueyuan xuebao* 湖州師範學院學報, Vol.26, N°4, 2004, pp. 11-14.

於二家的和諧相處。……契嵩在自己的著作中廣引儒家經典，特別是對《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》的重視，對儒家四書學的興起在某種程度上起到了推波助瀾的作用。

[...] Il est évident que citer les œuvres bouddhistes pour répandre le bouddhisme ne pouvait réussir auprès des lettrés qui les refusaient d'entrée. C'est pourquoi, en habile polémiste, il a plutôt cité les classiques confucéens, se référant à ce que les lettrés considéraient comme principe pour qu'ils ne puissent rien lui rétorquer. Cette démarche est une sorte d'illustration du vieil adage « prendre la lance de quelqu'un pour attaquer son bouclier ». Lorsqu'on examine l'argumentation de Qisong on voit qu'il met l'accent essentiellement sur la convergence du confucianisme et du bouddhisme à propos de la conduite vertueuse. Son attitude était amicalement conciliatrice. Cela a évité la tension qu'aurait pu provoquer la confrontation entre les théories de ces deux enseignements qu'il souhaitait harmoniser. [...] Qisong cite abondamment les classiques confucéens dans ses propres œuvres. Il éprouvait notamment une grande considération envers les *Entretiens de Confucius*, le *Mencius*, la *Grande Étude* et l'*Invariable milieu*. D'une certaine manière, il a contribué à la prospérité des études des Quatre Livres du confucianisme.¹⁴⁴

Sous la dynastie Ming, deux moines ont annoté les œuvres confucéennes ou taoïstes. Ce sont Hanshan et Ouyi Zhixu 蕩益智旭 (1599-1655).¹⁴⁵ Les commentaires des œuvres non-bouddhistes d'Ouyi Zhixu sont aussi nombreux que ceux de Hanshan : le *Lunyü Dianjing* 論語點睛 (Mise en relief des *Entretiens de Confucius*), le *Daxue zhizhi* 大學直指 (Désignation directe de la *Grande Étude*), le *Zhongyong zhizhi* 中庸直指 (Désignation directe de l'*Invariable milieu*), le *Mengzi zeru* 孟子擇乳 (Purification du lait du *Mencius*) et le *Zhouyi chanjie* 周易禪解 (Explication de

¹⁴⁴ Han Huanzhong 韓煥忠, « Mingjiao Qisong yu rujia Sishu » 明教契嵩與儒家四書 (Mingjiao Qisong et les *Quatre Livres* du confucianisme), *Wutai shan yanjiu* 五台山研究, 2011, N°2, p. 8.

¹⁴⁵ Voir note 3.

Chan du *Livre des mutations de la dynastie Zhou*).¹⁴⁶ Pourtant, nous pouvons percevoir que par rapport aux commentaires de Hanshan, ceux d'Ouyi Zhixu concernent exclusivement des classiques confucéens.

Ouyi Zhixu se donna « babu daoren » 八不道人 (littéralement : Bonze du Refus des Huit) comme pseudonyme. Il explique dans son autobiographie le « Babu daoren zhuan » 八不道人傳 (Biographie du Bonze du Refus des Huit), parlant de lui-même à la troisième personne, la raison pour laquelle il a choisi ce surnom :

八不道人，震旦之逸民也。古者有儒，有禪，有律，有教。道人既蹴然不敢。今亦有儒，有禪，有律，有教，道人又艷然不屑。故名八不也。……

Le Bonze du Refus des Huit est un ermite chinois. Dans les temps anciens, existaient le confucianisme, le Chan, la discipline et l'enseignement. Par humilité, le bonze déclare qu'il ne prétend pas les connaître. À l'époque actuelle, existent aussi le confucianisme, le Chan, la discipline et l'enseignement. Mais le bonze les rejette avec mépris. C'est pourquoi il s'est nommé Refus des Huit. [...] ¹⁴⁷

À travers ce passage, Ouyi Zhixu marque non seulement son respect pour le confucianisme et le bouddhisme des temps anciens, mais encore il exprime son amertume et sa peine devant la décadence que connaissent ces deux enseignements, à son époque.

Contrairement aux autres moines, pendant sa prime jeunesse, Ouyi Zhixu était farouchement hostile au bouddhisme et au taoïsme. En même temps, il était un zélé du confucianisme, de sorte qu'il alla même jusqu'à prôner la suppression des deux enseignements non confucéens. Il considérait cette mission comme « se charger de la responsabilité des siècles » (*qianggu ziren* 千古自任). Il composa alors quelques

¹⁴⁶ Ce commentaire est perdu.

¹⁴⁷ Ouyi Zhixu 藕益智旭, « Babu daoren zhuan » 八不道人傳 (Biographie du Bonze de Refus des Huit), in Ouyi Zhixu 藕益智旭, *Lingfeng Ouyi dashi zonglun* 靈峰藕益大師宗論 (Dissertation du principe du grand maître Ouyi de Lingfeng), JB. 348, ce.36, *juan*.1, p. 253 a13.

dizaines de textes pour réfuter ces « doctrines hétérodoxes » et s'entretenait passionnément, en rêve, avec Confucius et Yan Hui. Ce n'est qu'à l'âge de dix-sept ans qu'il abjura ses opinions antagoniques, à l'occasion de la lecture des œuvres du moine Yunqi Zhuhong 雲棲祿宏, son contemporain. Conquis par la profondeur de la pensée de ce dernier, il brûla aussitôt tous les textes anti-bouddhistes qu'il avait écrits. Quelques années plus tard, il annota les *Entretiens* de Confucius et atteignit enfin la compréhension profonde de la doctrine confucéenne. La même année, il perdit son père et eut l'occasion de connaître le *Sūtra du Vœu de bodhisattva Ksitigarbha*.¹⁴⁸ Ce sūtra donna à Ouyi Zhixu l'envie de renoncer au monde. Dès lors, il devint un bouddhiste dévot et pratiquant et voulut scruter le sens profond de cet enseignement. Quelques années plus tard, il entra dans les ordres.

Ayant entendu parler de Hanshan, Ouyi Zhixu aspira à le rencontrer et à devenir son disciple. À l'âge de vingt-quatre ans, il rencontra Hanshan en rêve et « pleura en regrettant de n'avoir pas été prédestiné à le rencontrer plus tôt ». (哭恨緣慳，相見太晚).¹⁴⁹ Par la suite, il rêva encore, à trois reprises d'Hanshan et lui écrivit désirant suivre son enseignement. Malheureusement, écrit-il, « Le maître était déjà parti à Caoxi¹⁵⁰ et je ne pouvais le suivre aussi loin. Je me fis raser les cheveux par le maître Xueling et m'appelai désormais Zhixu. Le maître Xueling, était un disciple du maître Hanshan. » (……師往曹谿，不能遠從。乃從雪嶺師剃度，命名智旭。雪師，慇懃門人也).¹⁵¹ Dans les premières années de sa conversion au bouddhisme, Ouyi Zhixu était influencé d'abord par Yunqi Zhuhong, il le fut ensuite par Hanshan.

Dans ses commentaires des œuvres confucéennes, Ouyi Zhixu introduit les idées bouddhistes dans son interprétation. Dans la préface de ses commentaires, il manifeste clairement son intention de révéler le sens du bouddhisme en s'aidant des œuvres confucéennes :

¹⁴⁸ Ce sūtra est souvent récité durant les funérailles afin de consoler l'esprit des défunts et les soulager du grand malheur dans leur futur destin.

¹⁴⁹ « Babu daoren zhuan », *op.cit.*, p.2 53 a13.

¹⁵⁰ Pour aller en exil.

¹⁵¹ *Ibid.*

解《論語》者曰《點睛》，開出世光明也；解《庸》、《學》者曰《直指》，談不二心源也；解《孟子》者曰《擇乳》，飲其醇而存其水也。

Mes commentaires des *Entretiens de Confucius* s'intitulent la *Mise en relief* pour éclairer la lumière de la transcendance du monde ; mes commentaires de l'*Invariable milieu* et de la *Grande Étude* s'intitulent la *Désignation directe*, pour parler de la source de l'esprit non-dualiste ; mes commentaires de *Mencius* s'intitulent la *Purification du lait* pour obtenir sa quintessence et laisser son eau.¹⁵²

Ouyi Zhixu explique le terme *daxue* 大學 (la Grande Étude) dans son commentaire de la *Grande Étude* d'une façon tout à fait bouddhiste. Il utilise la phrase : « Le nom provient de son fondement et la constance et l'omniprésence forment son sens. » (當體得名。常徧為義) pour expliquer le terme *da* (grand) figurant dans le titre de cette œuvre. Cette phrase est souvent utilisée par les maîtres bouddhistes chinois pour expliquer le sens du terme « grand » dans le titre des sūtras. Les sūtras les plus répandus qui contiennent le mot « grand » sont le *Sūtra de l'ornementation fleurie* dont le nom complet en chinois est le *Da fangguang fo huayan jing* 大方廣佛華嚴經, le *Sūtra de l'Éveil parfait* dont le nom complet en chinois est le *Da fangguang yuanjue xiuduoluo liaoyi jing* 大方廣圓覺修多羅了義經 et le *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque* dont le nom complet en chinois est le *Dafoding rulai miyin xiuzheng liaoyi zhupusa wangheng shou lengyan jing* 大佛頂如來密因修正了義諸菩薩萬行首楞嚴經.

Selon Ouyi Zhixu, le terme *da* 大 (grand) signifie l'esprit spontané, jaillissant à chaque instant présent. C'est-à-dire, l'esprit sans jugement, sans différenciation et non-dualiste. Il écrit : « Dans les vies antérieures, cet esprit est sans commencement et dans les vies suivantes, il est sans fin. Il naît sans être né et meurt sans être mort,

¹⁵² Ouyi Zhixu 藕益智旭, « Lunyu dianqing » 論語點睛 (Mise en relief des *Entretiens*), in *Ouyi dashi quanji* 藕益大師全集 (Œuvres complètes du grand maître Ouyi), Taipei 台北, Fojiao shuju 佛教書局, 1989, Vol.19, p. 12346.

c'est pourquoi on l'appelle la constance. » (此心前際無始。後際無終。生而無生。死而不死。故名為常)¹⁵³. Cette idée se retrouve à l'identique dans l'école Chan, c'est ce qu'elle entend par *wunian* 無念 (détachement de la pensée). Par exemple, le sixième patriarche de cette école Huineng écrit : « La pensée du passé, la pensée du présent et la pensée du futur s'enchaînent, c'est ce qu'on entend par l'entrave. Si on arrive à se défaire de ses pensées pour faire face aux nouveaux événements, on brise l'entrave. » (若前念今念後念，念念相續不斷，名為系縛。於諸法上，念念不住，即無縛也).¹⁵⁴ Selon l'école Chan, toutes les pensées que l'homme produit sont inconstantes et illusoires. Au moment même où il produit une pensée, la précédente s'est déjà effacée et la pensée future n'a pas encore surgi quand la pensée présente a déjà fui. L'homme n'a pas conscience de cette vérité. Pour lui, toutes ses pensées sont interconnectées et forment un ensemble factice qui le trompe. Or, il suffit que l'homme réalise que cet ensemble est illusoire, puisque toutes les pensées qui le forment sont inconstantes et irréelles, pour ne plus être asservi par ses propres pensées.

Ouyi Zhixu traduit un autre terme : *xue* 學 (Étude) figurant dans le titre de la *Grande Étude* par *jue* 覺 (l'état d'Éveil). Il s'agit de : « réaliser l'Éveil de soi, de procurer l'Éveil aux autres et de se cultiver dans l'Éveil et la pratique jusqu'à l'état parfait, c'est pourquoi on l'appelle la Grande Étude. » (自覺覺他覺行圓滿。故名大學。) La définition qu'il donne à la « Grande Étude » est en effet identique à ce que réalisent les bouddhas. Ceux qui n'arrivent qu'à l'état de *zijue* 自覺 (réaliser l'Éveil de soi) appartiennent aux Auditeurs, ceux qui progressent jusqu'à l'état *jueta* 覺他 (procurer l'Éveil aux autres) aux bodhisattvas, tandis que ceux qui atteignent les deux états précédents et de plus réalisent l'Éveil et la pratique perfectionnée sont des bouddhas.

¹⁵³ Ouyi Zhixu 藕益智旭, « Daxue zhizhi » 大學直指 (Désignation direction de la Grande Étude), in *Ouyi dashi quanji*, op.cit., Vol.19, p. 12351.

¹⁵⁴ Zongbao 宗寶, *Liuzu dashi fabao tanjing* 六祖大師法寶壇經 (Sūtra de l'Estrade du sixième patriarche), T.2008, ce.48, juan.1, p. 353 a07.

Ouyi Zhixu indique même le rapport entre la nature innée et la pratique dans la phrase suivante : « L'Éveil originel est la nature innée et l'Éveil par la pratique est la mise en œuvre. » (本覺是性。始覺是修). Il montre clairement que la *nature* est intrinsèque aux êtres animés et qu'ils n'ont pas besoin de pratiquer pour l'acquérir. Pour lui, le terme *da* 大 (grand) représente cette nature innée, tandis que le terme *xue* 學 désigne la pratique. Car, bien que les êtres possèdent intrinsèquement la *nature*, ils doivent, à travers la pratique, se débarrasser des mauvaises habitudes qu'ils ont a posteriori prises pour atteindre l'Éveil ultime. Ouyi Zhixu révèle aussi que la *nature* et la pratique sont en effet identiques, car « S'appuyant sur la nature innée par la mise en œuvre, toute la mise en œuvre est dans la nature innée. » (稱性起修。全修在性). Cette phrase rejoint une conception de l'école Tiantai.¹⁵⁵ Ouyi saisit non seulement parfaitement la pensée de l'école Chan, mais aussi celle de l'école Tiantai et de l'école de Terre Pure. Dans ses commentaires des œuvres confucéennes, il exprime principalement les doctrines de ces trois écoles.

Ouyang Xiaojian 歐陽小建 et Chen Jian 陳堅¹⁵⁶ expliquent l'interprétation de la « Grande Études » que fait Ouyi Zhixu de la façon suivante :

智旭解“學”為“覺”，認為“覺覺他覺行圓滿”即為“大學”，如此一來就很自然地過渡到“大學之道，在明明德，在親民，在止於至善”。自覺就是明明德，覺他就是親民，覺行圓滿就是止於至善。

¹⁵⁵ Préconisé d'abord par le maître de l'école Tiantai Siming Zhili 四明知禮 (960-1028) dans son œuvre le *Shi buermen zhiyao chao* 十不二門指要鈔 : « À présent, montrer que, lorsqu'on s'appuie sur la nature innée pour la mise en œuvre, toutes les actions sont non intentionnées. Lorsque la mise en œuvre s'appuie sur la nature innée, on peut atteindre l'état parfait dans une seule pensée. Sans la mise en œuvre, on ne peut comprendre la nature innée; sans comprendre la nature innée, on ne peut mettre en œuvre. La nature innée et la mise en pratique s'unissent et se fusionnent, c'est pourquoi on l'appelle le non-dualisme. S'appuyer sur la méthode de l'esprit, quelle merveille! Voilà la porte (pour accéder à la Voie). » (今示全性起修則諸行無作，全修在性則一念圓成，是則修外無性，性外無修，互泯互融故稱不二，而就心法妙為門). Voir Siming Zhili 四明知禮, *Zhi buermen zhiyao chao* 十不二門指要鈔 (Notes essentielles sur les dix portes la non-dualité), T.1928, ce.46, juan.2.

¹⁵⁶ Ouyang Xiaojian 歐陽小建, Chen Jian 陳堅, « Ji Rujia zhiyan shuo Fojia zhili—Lun Zhixu dui Daxue de foxue hua jiedu » 藉儒家之言說佛家之理 — 論智旭對《大學》的佛學化解讀 (S'appuyer sur les paroles du confucianisme pour promulguer le principe du bouddhisme – Dissertation à propos de l'interprétation, à la façon bouddhiste de la *Grande Étude*), *Lilun xuekan* 理論學刊, N°3, 2012, p. 73-76.

Zhixu traduit « Étude » par « Éveil ». Il pense que l'objectif de « réaliser l'Éveil de soi, de procurer l'Éveil aux autres et de se cultiver dans l'Éveil et la pratique jusqu'à l'état parfait » est identique au sens de « Grande Étude ». Celui qui parvient à cet état passe naturellement à « La voie de la Grande Étude qui consiste à faire resplendir la vertu brillante, à chérir le peuple en ne s'arrêtant qu'au suprême bien ». La réalisation de l'Éveil de soi est de faire resplendir la vertu brillante, procurer l'Éveil aux autres revient à chérir le peuple et la perfection de l'Éveil et la pratique équivalent à l'idée de ne s'arrêter qu'au suprême bien.¹⁵⁷

L'explication générale des phrases telles que « faire resplendir la vertu brillante », « chérir le peuple » et « s'arrêter au suprême bien » qu'Ouyi Zhiyu propose est similaire à celle que donne Hanshan. Bien entendu, dans les détails, ils ne s'expriment pas de la même façon. Nous nous contenterons d'indiquer les grandes lignes d'une comparaison entre les deux commentaires.

Comme Hanshan, dans les commentaires de l'*Invariable milieu*, Ouyi Zhiyu emploie directement des termes bouddhistes pour expliquer les idées confucéennes. Selon Luo Yongjie 羅永吉 :

蕩師的《中庸直指》，全書所欲陳述者，乃在一「性修不二」之教，蕩師以為性德本具十方三世一切諸法，而性德之珍貴須由修方顯，由此強調修德之重要。由修顯性，而全修在性也。這是蕩師順著《中庸》一書形上理路與心性學的關連性這一架構，以天台宗的教義，《法華》開顯之旨來說明，開展出佛教的教理。

Tout ce que le maître Ouyi veut exprimer à travers sa *Désignation directe de l'Invariable milieu* se limite à l'enseignement selon lequel « la nature innée et la mise en œuvre sont identiques ». Le maître Ouyi pense que la vertu de la nature innée contient originellement toutes les choses des dix directions et du passé, du présent et du futur. La valeur de cette vertu ne peut être révélée qu'à travers sa mise en œuvre. C'est pourquoi il insiste sur l'importance de

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 74.

cette mise en œuvre. La pratique sert à mettre en lumière la nature innée et cette mise en pratique est déjà contenue dans la nature innée. Le maître Zhixu prend en compte le rapport entre l'aspect métaphysique et l'étude de l'esprit et de la *nature* dans l'*Invariable milieu*. Il s'appuie sur la doctrine de l'école Tiantai dont il retient le principe de révélation et de manifestation de la vérité dans le *Sūtra du Lotus* valable pour l'enseignement du bouddhisme.¹⁵⁸

En effet, une grande partie des idées qu'Ouyi Zhixu met en évidence dans ses commentaires de l'*Invariable milieu* appartient à l'école Tiantai, tandis que celles qu'il retient dans ses commentaires des *Entretiens* de Confucius sont celles de l'école Chan. Jian Ruiquan 簡瑞銓 montre qu'Ouyi Zhixu considère Confucius comme une sorte de maître du Chan :

……蕩益師雖仍以「現前一念心」為融攝儒釋觀念的思想基礎外，更主觀的視孔子為禪師，《論語》則為一本禪師的語錄。……

[...] Le maître Ouyi s'appuie toujours sur l'idée selon laquelle « la pensée qui occupe notre esprit à l'instant présent » rend possible de fusionner les concepts confucéens et bouddhistes. À part cette idée, il considère encore subjectivement Confucius comme un maître Chan et considère même que les propos tenus par Confucius dans les *Entretiens* pourraient être ceux d'un maître Chan. [...] ¹⁵⁹

Dans le commentaire des *Entretiens de Confucius*, Ouyi Zhixu fait aussi de nombreuses citations de Li Zuowu 李卓吾, alias Li Zhi 李贄 (1527-1602), un érudit et penseur de l'école de Yangming. Il cite aussi quelquefois Wang Yangming 王陽明 (1472-1529). Zheng Yafen 鄭雅芬 montre que :

¹⁵⁸ Luo Yongji 羅永吉, *Sishu Ouyi jie yanjiue* 四書蕩益解研究 (Recherche sur les *Commentaires des Quatre Livres d'Ouyi*), Taipei 台北, Hua Mulan chubanshe 花木蘭出版社, 2007, p. 36-37.

¹⁵⁹ Jian Ruiquan 簡瑞銓, *Sishu Ouyi jie yanjiue*, *Ibid.*, p. 104.

……李卓吾與蕩益大師兩人對儒釋的看法有一致性：兩人同樣肯定孔子儒教，而且均認為孔子之道（儒道）講求至極處，便是佛教出世間學。

[...] Li Zuowu et le maître Ouyi ont un point de vue similaire sur le confucianisme et le bouddhisme : tous les deux approuvent l'enseignement de Confucius et considèrent que suivre jusqu'au bout la voie de Confucius (la voie confucianiste) revient au même que suivre des études de transcendance du bouddhisme.¹⁶⁰

L'admiration pour la pensée de l'école Yangming et le fait que ces penseurs adoptent ces points de vue sont sans doute les raisons pour lesquelles Ouyi Zhixu cite aussi cette école. Zheng Yafen montre que les commentaires des *Entretiens de Confucius* écrits par Ouyi Zhixu contiennent essentiellement les caractéristiques suivantes : utiliser le terme « Éveil » pour exprimer « Étude » (以「覺」釋「學」); utiliser le « trésor de Tathāgata » pour exprimer la « bienveillance » (以「如來藏」釋「仁」) et utiliser « le principe de l'enseignement parfait pour exprimer les règles du gouvernement du monde (以「圓教理」釋治世語).¹⁶¹

Les commentaires du *Mencius* faits par Ouyi Zhixu sont perdus. Dans la préface de son autre commentaire concernant le *Livre des mutations de la dynastie Zhou*, Zhixu révèle explicitement la motivation à l'origine de ce travail :

吾所由解《易》者無他，以禪入儒，誘儒知禪耳。

La raison pour laquelle je commente le *Livre des mutations* n'est autre que le désir de m'appuyer sur le Chan pour pénétrer le confucianisme et inciter les confucianistes à connaître le Chan.¹⁶²

¹⁶⁰ Zheng Yafei 鄭雅芬, « Ouyi dashi Lunyu dianjing tanjiu » 蕩益大師《論語點晴》探究 (Recherche sur la Mise en relief des Entretiens du grand maître Ouyi), *Xingda zhongwen xuebao* 興大中文學報, N°23, 2008, p. 127.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 139-147.

¹⁶² Ouyi Zhixu 蕩益智旭, *Zhouyi chanjie* 周易禪解 (Explication du Chan du Livre des mutations de la dynastie Zhou), Yangzhou 揚州, Guangling shushe 廣陵書社, 2006, p. 2.

Ouyi Zhixu emploie souvent des termes spécifiquement bouddhistes tels que *zixing* 自性 (nature innée), *foxing* 佛性 (nature du Bouddha), *chan* 禪 (recueillement, *jñāna*), *shixiang* 實相 (réalité absolue), *rulai zang* 如來藏 (trésor de Tathāgata), *zili lita* 自利利他 (aider soi-même et aider autrui), *sanmei* 三昧 (*samādhi*), *fo zhijian* 佛知見 (pensée du Bouddha) etc., pour exprimer la pensée du *Livre des mutations*.

Lorsqu'Ouyi Zhixu écrivit cette œuvre, il visait non seulement les lettrés confucéens, mais aussi les moines. Il espérait qu'à travers la lecture de son ouvrage, ils pourraient comprendre la pensée orthodoxe de l'école Chan, puisqu'à l'époque, à cause de propagation du *kuang Chan* 狂禪 (Chan insensé), le Chan était mal connu et mal compris. Selon Chen Jian 陳堅, dans ses commentaires, Ouyi Zhixu emploie beaucoup de concepts de l'école Tiantai. Chen Jian explique dans le passage suivant :

智旭所謂的禪教融會，以教救禪，其實質內容是以天台教學來救禪，因此，在他的《周易禪解》中，用天台思想來解《易》，可謂俯拾皆是……

La fusion du Chan et de l'Enseignement¹⁶³ que Zhixu préconisait avait pour but d'utiliser l'Enseignement pour sauver le Chan. Il prenait appui sur l'enseignement de l'école Tiantai pour obtenir ce résultat. C'est pourquoi, dans son œuvre l'*Explication de Chan du « Livre des mutations de la dynastie Zhou »*, l'utilisation de la pensée de l'école Tiantai pour commenter le *Livre des mutations* est très récurrente. [...]¹⁶⁴

À part Ouyi Zhixu et Hanshan Deqing, un autre moine de la même époque à avoir annoté le *Zhuangzi* était Shi Xingtong 釋性通 (?-?). Shi Xingtong était plus jeune que Hanshan et finit son *Nanhua fafu* 南華發覆 (Révélation du *Zhuangzi*) quelques années après la mort de Hanshan. Ces deux maîtres étaient entrés dans la

¹⁶³ Comprendre directement l'esprit et la nature s'appelle Chan, tandis que comprendre l'esprit et la nature à travers l'étude des canons et l'enseignement des maîtres s'appelle l'Enseignement.

¹⁶⁴ Chen Jian 陳堅, « YiFo jieYi, foYi yijia – Du Zhixu Zhouyi chanjie » 以佛解易 佛易一家——讀智旭《周易禪解》 (S'appuyer sur le bouddhisme pour exprimer le *Livre des mutations*, le bouddhisme et le *Livre des mutations* sont de la même famille – la lecture de l'*Explication de Chan du Livre des mutations de la dynastie Zhou*), *Zhouyi yanjiu* 周易研究, N°4, 1998, p.18.

religion bouddhiste à Nankin.¹⁶⁵ Les commentaires des *Chapitres internes* de Shi Xingtong possèdent parfois une ressemblance étonnante avec les *Annotations internes du Zhuangzi* de Hanshan. Selon Huang Hongbing 黃紅兵 et Su Xiaoxu 蘇曉旭, il est probable que ces deux maîtres se connaissaient et se fréquentaient voire même ont pu parler ensemble du *Zhuangzi*. Shi Xingtong avait probablement lu les *Annotations internes du Zhuangzi* et a pu s'y référer pour certaines idées, puisque l'œuvre de Hanshan avait été achevée quelques années avant la sienne.¹⁶⁶ Dans son texte, Shi Xingtong transcrit aussi le Dao par la *nature* que les êtres possèdent intrinsèquement, postule l'illusion du corps et préconise le détachement du moi, idées proches de celles qu'Hanshan exprime dans ses annotations. Malgré ces ressemblances, les autres passages de Shi Xingtong sont plutôt fidèles aux idées originales du *Zhuangzi* et préconisent moins d'idées bouddhistes que l'œuvre de Hanshan. Dans le *Nanhua fafu*, il annote l'œuvre complète du *Zhuangzi* et affirme que tous les chapitres ont été écrits par Zhuangzi lui-même et que l'essentiel de la pensée du *Zhuangzi* est héritée du *Daode jing*. Selon Li Yichun, l'importance de cette œuvre de Shi Xingtong consiste à :

……建構一條由釋德清「以佛解莊」之內涵，繼而轉出並重新釐定老莊，將莊子思想重新溯源至老子，而非孔、釋，由此重新開出一條老莊思想定位下的注《莊》脈絡。

[...] Il pensait d'abord « annoter le *Zhuangzi* dans une perspective bouddhiste » comme l'avait fait Shi Deqing, mais il a abandonné ce projet en chemin pour reconsidérer le *Laozi* et le *Zhuangzi* d'une façon nouvelle. Pour lui, la pensée de Zhuangzi aurait sa source dans celle de Laozi et non pas dans celle de Confucius ni dans celle du Bouddha. Il crée ainsi une

¹⁶⁵ Shi Xingtong vivait au mont Qingliang 清涼山.

¹⁶⁶ Voir Huang Hongbing 黃紅兵, « Shi Deqing he Shi Xingtong erren de Zhuangxue sixiang yuqi bijiao » 釋德清和釋性通二人的莊學思想及其比較 (La pensée de l'étude du *Zhuangzi* de Shi Deqing et de Shi Xingtong et leur comparaison), *Leshan shifa xueyuan xuebao*, Vol.25, N°3, 2010, p. 116-128. ; voir aussi Su Xiaoxu 蘇曉旭, « Nanhua fafu yu Zhuangzi neipian zhu shiyi bijiao ji chengshu niandai » 《南華發覆》與《莊子內篇注》釋義比較及成書年代考 (La comparaison de l'interprétation de la *Révélation du Zhuangzi* et les *Annotations des Chapitres internes du Zhuangzi* et la date d'achèvement de ces œuvres), *Zhoukou shifan xueyuan xuebao* 周口師範學院學報, 2010, pp. 26-29.

nouvelle approche des annotations du *Zhuangzi* qui découlerait de la pensée de Laozi et de Zhuangzi en soi.¹⁶⁷

Finalement, les annotations des œuvres confucéennes ou taoïstes par les maîtres bouddhistes ont permis non seulement aux lettrés confucéens et aux penseurs taoïstes de se familiariser avec la doctrine bouddhiste, mais ils ont favorisé aussi la propagation de ces doctrines non bouddhistes dans le milieu séculier et la communauté bouddhiste.

Pourquoi était-il utile de faire comprendre les doctrines non bouddhistes dans la communauté bouddhiste, notamment dans le sangha ? Nous trouverons la réponse dans la partie suivante.

¹⁶⁷ Lin Yichun 林懿純, « Fafu daozen, liding Lao Zhuang ----- Shi Xingtong *Nanhua fafu jie Zhuang lichang xilun* » 發覆道真，釐定老莊——釋性通《南華發覆》解莊立場析論 (Révéler l'authenticité du Dao et définir Laozi et Zhuangzi ----- Analyse des perspectives exégétiques sur le *Zhuangzi* de la Révélation du *Zhuangzi* écrite par Shi Xingtong), *Dongya hanxue yanjiu* 東亞漢學研究, N°3, 2013, p. 72.

4. Les points de convergence et de divergence des trois enseignements selon les moines

Dans cette partie, nous serons amenée à étudier des passages écrits par certains moines importants, à propos du rapport entre les trois enseignements. Nous nous efforcerons de comprendre comment ils considèrent les deux autres enseignements, tout en continuant à pratiquer le bouddhisme. Les moines sont assez nombreux à aborder le sujet de la convergence et de la divergence entre les trois enseignements. Certains n'y consacrent pas plus de quelques phrases dans l'ensemble de leurs œuvres, d'autres s'y arrêtent pour décrire ou faire comprendre leur rapport et l'importance de cette comparaison. Nous citerons succinctement quelques passages des œuvres de ces moines importants.

La plupart d'entre eux met tout en évidence la différence de profondeur des trois enseignements mais admettent la convergence de leur but ultime. Le premier à avoir proposé une telle idée est le maître Huiyuan 慧遠 de la dynastie Jin de l'Est. Son œuvre fameuse intitulée *Shamen bujing wangzhe lun*¹⁶⁸ affirme l'importance du rapport entre le bouddhisme et les doctrines séculières. Pour Huiyuan, le principe du bouddhisme et celui du confucianisme sont identiques, seules les circonstances et les destinataires diffèrent. Il écrit ainsi :

如來之與堯孔。發致雖殊潛相影響。出處誠異終期則同。……若今乖而後合。則擬步通塗者。必不自崖於一揆。若今合而後乖。則釋迦之與堯孔。歸致不殊斷可知矣。

On peut comparer le tathāgata¹⁶⁹ à Yao et à Confucius, car bien qu'ils aient emprunté des chemins différents, leurs pensées s'influencent mutuellement. Leurs provenances sont différentes mais leur but est identique. [...] Dans un cas, on les sépare pour ensuite les fusionner et ceux qui suivent cette Voie ne se limitent pas à une seule pensée. Et dans un autre cas, si l'on les fusionne

¹⁶⁸ Voir la note 69.

¹⁶⁹ Une autre appellation des bouddhas, qui signifie « comme l'originel ».

pour ensuite les séparer, on pourra savoir assurément que le but de Sâkya, de Yao et de Confucius n'a aucune différence.¹⁷⁰

Ren Jiyu 任繼愈 donne son interprétation de la phrase : « On les fusionne pour ensuite les séparer ». Selon lui, cela veut dire que les bodhisattvas et les bouddhas peuvent s'incarner en toutes sortes d'êtres pour donner l'Enseignement aux êtres de la même catégorie. Dans ces conditions, les sages et les saints peuvent être considérés comme les corps métamorphosés des bouddhas et des bodhisattvas, alors que la phrase « on les sépare pour ensuite les fusionner » signifie que même si les sages et les saints ne sont pas réellement les corps métamorphosés des bouddhas ou des bodhisattvas, à la fin, ils avancent inmanquablement en direction de la Voie de Bouddha. D'après lui, cette idée de Huiyuan est à la source du syncrétisme des trois enseignements en Chine et elle a exercé une grande influence sur les moines postérieurs et sur la réflexion de ceux-ci à propos des trois enseignements. Ren Jiyu écrit :

慧遠宣佈了“內外之道可合”的基本原則，確定了佛教與儒家“出處誠異，終期則同”的基本立場，實際上成了以後中國佛教主流所遵循的思想綱領。此後所謂孔釋的“殊途同歸”，所謂儒釋道的“三教同源”，都可以追溯到慧遠的這些說法上。

Huiyuan énonce le principe essentiel selon lequel « la voie intérieure et la voie extérieure peuvent se fusionner » et établit la thèse principale selon laquelle le bouddhisme et le confucianisme « ont des provenances différentes mais un but identique ». En effet, cette idée est devenue la doxa à laquelle les courants principaux du bouddhisme postérieur se conforment. À partir de cette époque, ce qu'on entend par les expressions : « arriver au même but par des voies différentes » et par « les trois enseignements ont la même source » trouve son origine dans les interprétations de Huiyuan.¹⁷¹

¹⁷⁰ Le Chapitre 4 de *Shamen bujing wangzhe lun*, *op.cit.*, p. 31 a04.

¹⁷¹ Ren Jiyu 任繼愈, *Zhongguo fojiao shi* 中國佛教史 (Histoire du bouddhisme chinois), *juan.2*, Beijing 北京, Zhongguo shehui kexue chubanshe 中國社會科學出版社, p. 639-640.

Cependant, selon Huiyuan, bien que les trois enseignements aient la même origine, les trois enseignements sont de niveaux différents. Il exprime cette idée dans le paragraphe suivant :

每尋疇昔，遊心世典。以為當年之華苑也。及見老莊便悟名教是應變之虛談耳。以今而觀。則知沈冥之趣。豈得不以佛理為先。苟會之有宗。則百家同致。

Dans le passé, je m'adonnais aux classiques confucéens et, à cette époque, je les trouvais merveilleux. Mais lorsque je lus le *Laozi* et le *Zhuangzi*, je compris que cet enseignement renommé n'était que du bavardage creux soumis au changement. À présent, je comprends que le principe du Bouddha doit prévaloir dans le parcours vers le monde obscur. Alors que pour ce qui est du principe de l'existence, toutes les doctrines convergent.¹⁷²

On constate que, pour Huiyuan, le bouddhisme est l'enseignement suprême parmi les trois enseignements et que la pensée taoïste est supérieure à la pensée confucéenne car, contrairement au taoïsme le confucianisme ne s'intéresse qu'au monde vivant sans se préoccuper de l'après-mort. Plus encore, le confucianisme « n'examine pas profondément l'idée selon laquelle 'la vie est aussi la mort et la mort est aussi la vie'. Il croit, par erreur, que la vie se produit une fois puis disparaît à jamais » (不尋方生方死之說，而惑聚散於一化),¹⁷³ c'est pourquoi il est limité. La pensée taoïste connaît aussi des limites, d'après Huiyuan. Ce sont d'une part, son obstination à vouloir prolonger indéfiniment la vie et d'autre part, la spontanéité naturelle. Seul le bouddhisme, qui prône la transcendance de la vie et de la mort atteint l'apogée.

Un autre maître bouddhiste très célèbre, ayant évoqué le sujet du syncrétisme des trois enseignements, est Zhiyi 智顗, le grand maître de l'école Tiantai. Pour ce-

¹⁷² Shi Huiyuan 釋慧遠, « Yu Yinshi Liu Yimin dengshu » 與隱士劉遺民等書 (Lettre à l'ermite Liu Yimin et les autres), in Daoxuan 道宣, *Guang Hongming ji* 廣弘明集 (Vaste Recueil de la propagation et de la clarification), T.2103, ce.52, juan.27, p. 304 a19.

¹⁷³ Shi Huiyuan 釋慧遠, « Shamen bujin wangzhe lun », *op.cit.*, p. 31 c02.

lui-ci, les enseignements aboutissent tous au même principe. Citons un passage de son œuvre :

問曰。若佛菩薩老子周孔皆是聖人。人教有何差別。答曰。本地不可思議。何可分別。但迹教殊別高下深淺不可一槩也。

D'aucuns demandent : « Si les bouddhas, les bodhisattvas, Laozi, Zhuangzi et Confucius sont saints, quelle est la différence entre leurs enseignements ? Voici la réponse : « Le principe originel est inconcevable, comment pourrait-il exister une différenciation ? Cependant, on peut distinguer, dans les enseignements des formes supérieures ou inférieures, profondes ou superficielles. On ne peut les placer sur le même plan. »¹⁷⁴

Zhiyi partage le point de vue de Huiyuan en considérant que les maîtres des trois enseignements sont saints et que tous les enseignements convergent vers le même principe fondamental. Pourtant, pour lui aussi le niveau des enseignements est différent. Bien qu'il n'indique pas clairement lequel est supérieur, on peut comprendre que c'est évidemment le bouddhisme qu'il met au plus haut.

Quelques autres maîtres comparent le bouddhisme avec les deux autres enseignements et concluent que le premier surpasse de loin les derniers. Le maître Qingliang Chengguan 清涼澄觀 de l'école Tiantai et son disciple Zongmi 宗密 sont représentatifs de ce jugement. Qingliang Chengguan montre, dans le paragraphe ci-dessous que, manifestement le confucianisme et le taoïsme n'atteignent pas le niveau du bouddhisme :

……今明大乘尚有權實。何況小耶。小乘比大。由若螢光方於日照。
小是佛教尚被斥訶。況於儒道比之佛法。則天地懸隔矣。以此重重揀之。方知佛法深奧。

[...] Cette phrase met en lumière le fait que si le Grand Véhicule est lui-même composé d'une méthode parfaite et d'expédients, qu'en est-il a

¹⁷⁴ Zhiyi 智顗, *Weimo jing xuanshu* 維摩經玄疏 (Exégèse du principe mystérieux du *Sūtra de Vimalakīrti*), T.1777, ce.38, juan.1, p. 519 c07.

fortiori du Petit Véhicule ? Le Petit Véhicule comparé au Grand Véhicule, est comme la faible lueur d'une luciole comparée au rayonnement du soleil. De même, lorsqu'on compare le confucianisme et le taoïsme avec la doctrine du Bouddha, on constate un écart aussi grand que la distance entre le ciel et la terre. C'est en comparant les enseignements, qu'on peut comprendre la profondeur du Dharma bouddhiste.¹⁷⁵

Pour Qingliang Chengguan, les doctrines doivent être classées selon plusieurs degrés : les méthodes parfaites du Grand Véhicule sont au plus haut, viennent ensuite les expédients. Le Bouddha condamne même les adeptes qui s'attachent au Petit Véhicule et qui refusent d'aller plus loin. Pourtant, selon lui, le Petit Véhicule est déjà plus profond que le confucianisme et que le taoïsme, c'est pourquoi il ne faut pas attacher d'importance aux pensées de ces deux enseignements séculiers. Ce que cet auteur entend par *fofa* 佛法 (Dharma bouddhiste) désigne plutôt le sens ultime du Grand Véhicule, c'est grâce à cette doctrine qu'on peut devenir bouddha.

Plus loin, dans la même œuvre, Qingliang Chengguan approfondit son opinion sur les trois enseignements :

……故云佛法之淺淺。已勝外道之深深。然西方外道。明說三世多信因果。知厭生死欣求涅槃。但真源小差。致去道懸遠。況此方儒道善止一身。縱有終身之喪。而無他世之慮。雖齊生死強一枯榮。但以生死自天。枯榮任分。天乃自然之理。分乃稟之虛無。聚散氣為生死。歸無物為至道。

[...] C'est pourquoi on dit que les idées peu profondes de la doctrine du Bouddha surpassent déjà les idées profondes de celles des voies extérieures. Les voies extérieures des pays de l'Ouest abordent clairement le sujet des vies dans les trois temps¹⁷⁶ et croient pour la plupart d'entre elles au principe de la causalité. Ils éprouvent du dégoût pour le cycle des morts et des renaissances et cherchent à atteindre le nirvāna. Cependant, comme ils ne

¹⁷⁵ Qingliang Chengguan 清涼澄觀, *Da fangguang fo huayan jing suishu yanyi chao*, op.cit., juan.6, p. 40 b06.

¹⁷⁶ À savoir les vies passées, la vie présente et les vies futures.

savent pas où est la vérité, ils s'éloignent de plus en plus de la Voie. Sans parler du confucianisme et du taoïsme qui considèrent que la vie du corps est un bienfait. Ils cherchent à éviter la mort du corps sans se soucier de leurs prochaines existences. Ils considèrent la vie et la mort comme équivalentes, que pour eux, la décadence et la prospérité comme identiques, pourtant la vie et la mort procèdent du Ciel et la décadence et la prospérité dépendent du destin. Le Ciel est le principe de la nature, le destin est accordé par le néant. L'accumulation et la dispersion des souffles constituent la vie et la mort. Ils considèrent par erreur l'état où il n'existe rien comme l'état de la Voie suprême.¹⁷⁷

Pour Qingliang Chengguan, ce qui différencie le Grand Véhicule des voies extérieures des pays de l'Ouest, c'est que le Grand Véhicule aborde le sujet de la vérité absolue, à savoir la nature innée que tous les êtres possèdent, tandis que les voies extérieures l'ignorent. Comme le confucianisme et le taoïsme ne se soucient que de l'existence présente, ils sont inférieurs aux voies extérieures des pays de l'Ouest. Qingliang Chengguan fait état des trois vies : les vies passées, la vie présente et les vies futures. Ces trois vies représentent en effet le cycle des morts et des renaissances que les hommes ordinaires subissent. Le confucianisme n'aborde pas le sujet de l'état d'après la mort et ne s'intéresse qu'à la vie présente. Le taoïsme reste discret au sujet du cycle des morts et des renaissances. Dans le passage suivant, Qingliang Chengguan énumère dix points de divergence entre le bouddhisme et les deux autres enseignements chinois. Énumérons ces dix points :

一始無始異。……二氣非氣異。……三三世無三世異。……四習非習異。……五稟緣稟氣異。……六內非內異。七緣非緣異。……八天非天異。九染非染異。……十歸非歸異。……

Le premier [point différent], c'est que pour les uns, il existe un commencement tandis que pour l'autre, il n'existe pas de commencement. [...] Le deuxième point concerne l'existence du souffle ou sa non-existence. [...] Le troisième, est que l'un aborde le sujet des trois vies tandis que les

¹⁷⁷ *Ibid.*, *juan*.14, p. 106 a14.

deux autres restent indifférents à ce propos.¹⁷⁸ [...] Le quatrième point est celui des habitudes acquises ou non acquises. [...] Le cinquième, pour l'un, est que toutes les choses sont créées par de multiples conditions et pour les autres, par les souffles. [...] Le sixième point concerne l'existence ou la non-existence de l'intériorité. [...] Le septième point aborde l'existence ou la non-existence des conditions interdépendantes. [...] Le huitième pose la question de l'existence ou de la non-existence du Ciel. [...] Le neuvième, celle de la souillure ou de la non-souillure. [...] Le dixième, enfin, celle du retour [au nirvāna] ou non. [...]¹⁷⁹

Tâchons d'explicitier le passage précédent. Pour Qingliang Chengguan, la première différence, c'est que pour le bouddhisme, il n'existe pas de commencement du monde, tandis que le taoïsme et le confucianisme postulent l'existence d'un commencement suprême (*taichu* 太初 ou *taishi* 太始). La deuxième différence est que pour le bouddhisme, l'esprit est au fondement de toutes les choses, tandis que pour les deux autres enseignements, les êtres sont créés et transformés par le souffle. La troisième différence, selon le bouddhisme, est qu'à cause de l'égarement de l'esprit, les êtres rentrent dans le cycle des morts et des renaissances, c'est pourquoi ils sont pris dans un cycle sans fin entre vie passée, vie présente et vie future. Alors que, pour le taoïsme et le confucianisme, la vie dépend de l'assemblage des souffles, donc une fois les souffles dispersés, les êtres meurent à jamais. La quatrième différence est que d'après le bouddhisme, le karma des êtres dépend des actes qu'ils accomplissent en bien ou en mal ; leur sagesse ou leur égarement naît de leurs habitudes, bonnes ou mauvaises. Or, pour les deux autres enseignements, le bien et le mal, la sagesse et l'égarement sont reçus du Ciel. La cinquième différence, est que le bouddhisme considère que toutes les choses sont créées par l'assemblage de beaucoup de conditions, alors que le confucianisme et le taoïsme considèrent que les êtres sont prédestinés par les souffles qui les ont conçus. La sixième différence, est que selon le bouddhisme, toutes les choses et les mondes sont créés par la conscience, tandis que pour les deux autres, les choses et les êtres sont une production du Ciel et

¹⁷⁸ La période passée, présente et future.

¹⁷⁹ *Ibid.*

de la Terre. La septième différence, est que le bouddhisme professe que le changement du monde naturel dépend de l'assemblage ou de la dispersion des conditions à l'origine de ce monde, alors que pour les autres, ce changement est exercé par la nature elle-même. La huitième différence réside dans le fait que pour le confucianisme et le taoïsme, le destin des êtres est contrôlé par le Ciel et la Terre. Ces doctrines professent que les êtres peuvent, s'ils s'y efforcent, échapper à l'intervention de la Terre mais pas à celle du Ciel. Cependant, d'après le bouddhisme, le destin des êtres est le fruit karmique de leurs actes précédents : il suffit qu'ils s'améliorent dans la vie présente pour se préparer un meilleur destin pour le futur. La neuvième différence, est que pour Laozi, le désir est la souillure de la vie, il faut donc renoncer au désir pour être sur le chemin du Dao. Tandis que pour le bouddhisme, faire le bien et éviter le mal est la condition nécessaire pour pratiquer la Voie. Enfin, la dixième différence est que, pour le bouddhisme, la souffrance qu'engendre le cycle des morts et des renaissances est due à l'ignorance de la vérité. Si les êtres accèdent à cette vérité, à savoir que la vie n'est qu'une illusion, ils peuvent alors entrer dans le Nirvāna. Par contre, Laozi pense que la vie et la mort sont accordées par le Dao. Se conformer au Dao, permet d'être en paix vis-à-vis de la vie et de la mort.

Dans les huit premières comparaisons, Qingliang Chengguan place le taoïsme et le confucianisme sur un même plan sans noter aucune différence entre eux. Dans la neuvième et la dixième comparaison, il examine la pensée de Laozi par rapport à celle du bouddhisme. Bien qu'il s'attarde sur ces comparaisons, elles restent encore approximatives voire même parfois, vagues.

Pour Qingliang Chengguan, il ne faut pas confondre le bouddhisme et les deux autres enseignements. Car on risque alors de se fourvoyer gravement:

渾三教之一致。習邪見之毒種。為地獄之深因。開無明之源流。遏種智之玄路。誠之誠之。傳授之人善須揀擇。

Confondre les trois enseignements en les considérant comme semblables, c'est planter la graine toxique des pensées erronées, créer les véritables causes qui conduisent à l'enfer, exploiter la source et le courant de

l'ignorance fondamentale, barrer le chemin mystérieux de la connaissance de l'origine. Prenez garde, prenez garde ! Ceux qui donnent l'enseignement doivent savoir choisir judicieusement.¹⁸⁰

C'est dire que si l'on mélange indistinctement les trois enseignements sans discernement, on risque d'aller dans une mauvaise direction et même de régresser.

Le maître bouddhiste Guifeng Zongmi 圭峰宗密 hérite des opinions de son maître Qingliang Chengguan à ceci près qu'il différencie d'abord les trois enseignements et révèle ensuite qu'ils peuvent fusionner dans une perspective plus élevée et plus profonde. Il développe en détail ses vues sur les trois enseignements dans son œuvre le *Yuanren lun* 原人論 (Dissertation sur l'origine de l'Homme), entièrement consacrée à ce sujet. Avant de parcourir quelques lignes de l'œuvre du maître, lisons d'abord un passage dans la *Biographie des moines éminents de la dynastie Song* à propos de la vie de Zongmi :

釋宗密。姓何氏。果州西充人也。家本豪盛少通儒書。欲干世以活生靈。負俊才而隨計吏。元和二年偶謁遂州圓禪師。圓未與語密。欣然而慕之。乃從其削染受教。……

Le nom de famille laïc de Shi Zongmi était He. Il était originaire de Xichong à Guozhou. Sa famille était florissante et, dans sa jeunesse, il avait acquis une bonne connaissance des œuvres confucéennes. Il souhaitait participer aux affaires du monde pour sauver le peuple. Il avait un grand talent qu'il mit, pour gagner sa vie, au service des fonctionnaires chargés des comptes de l'État¹⁸¹. La deuxième année de l'ère Yuanhe, il rencontra par hasard Daoyuan¹⁸², le maître de Chan de Suizhou. Daoyuan n'avait pas encore parlé

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ Ces fonctionnaires se rendaient dans les préfectures pour examiner leurs recettes et leurs dépenses et en rendaient compte au gouvernement impérial.

¹⁸² Yuanzhao était un maître de l'école Heze 荷澤 fondée par Shenhui 神會, le disciple du sixième patriarche Huineng 惠能.

que déjà Zongmi lui vouait une immense admiration. Il se rasa la tête et devint son disciple. [...] ¹⁸³

Comme certains maîtres bouddhistes déjà cités, Guifeng Zhongmi avait eu une connaissance profonde des doctrines confucéennes et taoïstes avant de devenir moine. Dans le *Yuanren lun*, il inclut le confucianisme et le taoïsme dans le système de classification des Enseignements. Dans une première partie, il critique la pensée confucéenne des dispositions du Ciel, celle des souffles originels et de la spontanéité naturelle du taoïsme. Dans le paragraphe d'introduction, il écrit :

儒道二教說人畜等類，皆是虛無大道生成養育。謂道法自然生於元氣，元氣生天地，天地生萬物，故愚智貴賤貧富苦樂，皆稟於天，由於時命；故死後却歸天地，復其虛無。然外教宗旨，但在乎依身立行，不在究竟身之元由。所說萬物不論象外，雖指大道為本，而不備明順逆起滅染淨因緣，故習者不知是權，執之為了。……

Les deux enseignements, confucianiste et taoïste, postulent que les espèces, humaine et animales sont produites et élevées par la voie du néant. Selon eux, la voie imite la nature et produit les souffles originels. Les souffles originels produisent le ciel et la terre qui, eux-mêmes, produisent les dix mille êtres. C'est pourquoi l'ignorance ou l'intelligence, la noblesse ou la misère, la pauvreté ou la richesse leur sont attribués par le Ciel dont leur sort dépend entièrement. Après la mort, ils retournent à la terre et au néant. Les enseignements extérieurs limitent leur pratique au corps sans chercher à savoir d'où il provient. La transcendance des dix mille êtres leur échappe. Bien qu'ils considèrent la Voie comme le fondement, ils ignorent toutes les causes. Aussi bien celles de la convergence des faits aboutissant aux phénomènes favorables ou défavorables, que celle de la production des choses ou de leur anéantissement, ils ne savent rien non plus de la souillure

¹⁸³ Zangning, *Song gaoseng zhuan, op.cit., juan.6*, p. 741 c23.

ou de la pureté. Les pratiquants ne savent pas que leurs doctrines sont des expédients et les prennent par erreur pour la vérité parfaite. [...] ¹⁸⁴

Dans une deuxième partie, il classe les écoles bouddhistes en cinq catégories : l'enseignement de l'Homme et du Ciel (*renrian jiao* 人天教), l'enseignement du Petit Véhicule (*Xiaosheng jiao* 小乘教), l'enseignement de l'apparence du Grand Véhicule (*Dasheng faxiang jiao* 大乘法相教), celui de l'élimination de l'apparence du Grand Véhicule (*Dasheng poxiang jiao* 大乘破相教) et celui de la révélation de la nature innée du Véhicule unique (*Yisheng xianxing jiao* 一乘顯性教). Il considère les quatre premières écoles comme imparfaites et insuffisantes et les critique en les analysant précisément l'un après l'autre. La classification de Guifeng Zongmi a sans doute influencé Hanshan, puisque dans son œuvre intitulée *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi*, Hanshan reprend ces classifications dans ses propres analyses de l'enseignement du confucianisme et du taoïsme (avec quelques différences cependant). Nous étudierons la classification que propose Hanshan dans le chapitre III de ce travail.

Dans une troisième partie, Guifeng Zhongmi explique la pensée ultime et parfaite de l'enseignement de la révélation de la nature innée du Véhicule unique. Et dans la dernière partie, il englobe tous les enseignements dans l'enseignement parfait du Véhicule Unique (*yisheng* 一乘) ¹⁸⁵ même s'il reconnaît certaines particularités aux autres catégories d'enseignements. Cette partie s'intitule « Huitong bengmo » 會通本末 (Unification et communication de la racine et des branches). Il y explique que son but consiste à rassembler les idées qui ont été critiquées dans la partie précédente : tous les enseignements ont la même origine et forment ensemble le sens correct. (會

¹⁸⁴ Guifeng Zongmi 圭峰宗密, *Yuanren lun* 原人論 (Dissertation sur l'origine de l'Homme), T.1886, *juan.1*, p. 708 a26.

¹⁸⁵ Dans le *Sūtra du Lotus*, le Bouddha révèle que les trois véhicules (Véhicule des Auditeurs, des Bouddhas par-soi et celui des bodhisattvas) qu'il avait enseignés appartiennent tous aux expédients. Il existe en effet un seul et unique véhicule – celui des bouddhas. Si le Bouddha a prêché les trois véhicules, c'est parce que les pratiquants n'avaient pas encore le niveau suffisant pour recevoir l'enseignement du Véhicule des bouddhas. Dans l'assemblée du Lotus, le Bouddha, ayant observé les pratiquants, a compris que les conditions étaient mûres et décida de professer le Véhicule Unique.

前所斥，同歸一源，皆為正義). Bien évidemment, le terme *racine* qu'il utilise ici désigne l'enseignement du Véhicule Unique et les branches des quatre premières catégories d'enseignement y compris le confucianisme et le taoïsme. Il précise :

然所稟之氣，展轉推本，即混一之元氣也；所起之心，展轉窮源，即真一之靈心也。究實言之，心外的無別法。元氣亦從心之所變，屬前轉識所現之境，是阿賴耶相分所攝。……

Cependant, quand finalement, on est parvenu, avec difficulté, à remonter à la racine, on constate que les souffles qu'on reçoit sont les souffles originels non différenciés ; que les idées qu'on produit découlent toutes de l'esprit prodigieux, pur et unique. À vrai dire, en dehors de l'esprit, il n'existe pas d'autre doctrine. Étant aussi transformés par l'esprit, les souffles originels sont l'état métamorphosé par les consciences dont j'ai parlé précédemment. Les souffles appartiennent aux phénomènes de la conscience ālaya. [...] ¹⁸⁶

À partir de l'idée bouddhiste selon laquelle « Les trois mondes proviennent tous de l'esprit et les dix mille choses proviennent de la conscience. » (三界唯心，萬法唯識), Guifeng Zongmi montre donc que fondamentalement, tous les enseignements ont la même origine, puisqu'ils sont tous produits par l'esprit originel et les consciences. Nous pouvons aussi trouver cette idée dans l'approche du maître Hanshan.

Bien que la critique de Guifeng Zongmi envers les deux enseignements chinois soit sévère, dans le *Yuanren lun*, il ne vise en fin de compte que les pratiquants des doctrines confucéenne et taoïste et non Confucius et Laozi eux-mêmes. Dans un passage de son *Yuanjue jing dashu shiyi chao* 圓覺經大疏釋義鈔 (Notes de l'explication du sens du grand commentaire du *Sūtra de l'Éveil parfait*), on trouve :

……則知三教皆是聖人施設。文異理符。但後人執文迷理。令競起毀譽耳。

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 710 c08.

[...] On peut savoir ainsi que les trois enseignements ont été établis par les saints. Leurs expressions sont différentes mais leurs principes convergent. Mais les hommes des générations successives s'attachent aux mots et ne comprennent pas que le fond est le même. C'est pourquoi ils les dénigrent ou les louent.¹⁸⁷

Selon lui, les trois enseignements n'ont été créés que pour aider graduellement les adeptes de différents niveaux. Or, les adeptes s'arrêtent à l'enseignement qu'ils connaissent au lieu de l'utiliser comme point de départ pour se perfectionner ou se guider dans la compréhension de la Voie. C'est à cause de cela que ces enseignements peuvent finalement leur nuire.

Dans la préface du *Yuanren lun*, il exprime encore plus clairement son point de vue sur les saints des trois enseignements :

然孔、老、釋迦皆是至聖，隨時應物，設教殊塗。內外相資，共利群庶。策勤萬行，明因果始終；推究萬法，彰生起本末。雖皆聖意而有實有權，二教唯權，佛兼權實。策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行；推萬法，窮理盡性，至於本源，則佛教方為決了。

Cependant, Confucius, Laozi et Sâkya sont des saints suprêmes. Ils se conforment à leur époque et s'adaptent aux circonstances pour établir les enseignements par différents chemins. Ces enseignements intérieurs et extérieurs se promeuvent mutuellement et dispensent ensemble des bienfaits aux êtres. Ils exhortent les hommes aux mille bonnes conduites pour qu'ils puissent comprendre les tenants et les aboutissants des causes et des effets ; ils explorent toutes les choses pour comprendre clairement leur racine et leurs branches. Bien que les pensées de ces saints soient convergentes, elles peuvent se distinguer pour ce qui est des méthodes parfaites ou expédientes. Le confucianisme et le taoïsme sont deux enseignements des expédients, tandis que le bouddhisme englobe les expédients et les méthodes parfaites. Pour exhorter aux mille bonnes conduites, punir les mauvaises, lutter contre le

¹⁸⁷ Guifeng Zongmi 圭峰宗密, *Yuanjue jing dashu shiyi chao*, op.cit., juan.9, p. 6675 b16.

mal et arriver à l'art de bien gouverner, les trois enseignements sont valables. Mais explorer l'ensemble des choses et des phénomènes, sonder le principe et la nature innée jusqu'à la source originelle, seul le bouddhisme peut permettre d'y arriver.¹⁸⁸

Guifeng Zongmi montre que le confucianisme et le taoïsme conviennent pour établir l'ordre dans la société séculière et gouverner le pays. Mais, si l'homme veut comprendre à fond la vérité de l'existence et atteindre la Voie suprême, il ne peut s'appuyer que sur le bouddhisme. Car l'aspect que manquent les autres enseignements, est la révélation de la nature innée des êtres et de la nature illusoire des phénomènes.

Shi Shenqing 釋神清 (?- 820), un maître bouddhiste de la dynastie Tang aborde le même sujet dans son œuvre intitulée *Beishan lu* 北山錄 (Notes de la montagne du nord).¹⁸⁹ Dans la *Biographie des moines éminents de la Dynastie Song*, l'auteur nous rapporte quelques détails à propos de ce maître :

釋神清。字靈庾。俗姓章氏。綿州昌明人也。生于大安山下。昆季相次三人出俗。皆有名望。……清平昔好為著述喜作編聯。蓋巨富其才亦鑿深于學。三教俱曉該玄鑒極。彝倫咸敘萬人之敵也。

Shi Shenqing avait pour nom personnel public, Lingyu. Son nom de famille laïc était Zhang. Originaire de Changming à Mianzhou, il naquit au pied de la montagne Da'an. Il avait deux frères. Tous les trois embrassèrent la religion bouddhiste et y acquirent beaucoup de prestige [...] Jadis, Shenqing avait adoré écrire et s'était complu dans la composition de poèmes symétriques¹⁹⁰. Il avait beaucoup de talents et était versé dans les études. Il comprenait bien tous les trois enseignements, il excellait surtout dans la pensée mystérieuse et avait atteint l'apogée dans ce domaine. On pouvait dire de lui : il a établi le principe de la conduite et dépassé dix mille personnes.¹⁹¹

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.708 a07.

¹⁸⁹ Shi Shenqing 釋神清, *Beishan lu* 北山錄 (Notes de la montagne du nord), T.2113, ce.52.

¹⁹⁰ L'expression désigne probablement une forme poétique particulière.

¹⁹¹ Zanning, *Song gaoseng zhuan*, *op.cit.*, juan.6, p. 740 c18.

Selon Zanning, le *Beishan lu* de Shenqing : « avait de vastes connaissances sur les trois enseignements ce qui lui valait l'admiration des lettrés les plus érudits, des moines éminents et des ermites vertueux du nord et du sud. » (博該三教。最為南北鴻儒名僧高士之所披翫焉).¹⁹² Cette œuvre contient seize chapitres répartis en dix volumes dont le contenu concerne la vie de Sâkyamuni, un aperçu général de l'enseignement bouddhiste ainsi que le rapport entre le bouddhisme et les autres doctrines. À travers cette œuvre, Shenqing vise à concilier la pensée de tous les enseignements. Dans le premier volume, il écrit :

三教玄同彝倫克諧。但法被乎多方。經籍出乎多門。釋宗以因果。老氏以虛無。仲尼以禮樂。沿淺以泊深。籍微而為著。各適當時之器。相資為美。

Les trois enseignements sont identiques dans leur but d'harmoniser le principe de la conduite humaine. Cependant, les doctrines pour le mettre en œuvre prennent des moyens différents, leurs livres canoniques proviennent de diverses écoles. Le bouddhisme prend les causes et les effets comme principe, Laozi le néant et Confucius, les rites et la musique. Ils commencent par les doctrines faciles à comprendre en allant aux enseignements profonds, s'appuient sur les phénomènes infimes pour les rendre manifestes, se conforment aux instruments de l'époque et s'épaulent mutuellement pour former l'harmonie.¹⁹³

Si dans ce passage, Shenqing insiste sur les différences, il ajoute aussitôt que ces saints agissaient sciemment, se conformant aux circonstances, et s'adaptant aux hommes qu'ils avaient à instruire.

Envers les deux autres enseignements, Shenqing montre plus d'indulgence et d'acceptation que les moines cités précédemment. Dans son texte, Wang Chunhong 汪春泓 écrit :

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Shi Shenqing 釋神清, *Beishan lu*, *op.cit.*, *juan.1*, p. 577 a19.

……他不像前代佛教界人物那樣無所顧忌地貶低中土固有思想，以顯示佛教的優越感。……神清則一改《弘明集》、《三論玄義》以及《廣弘明集》等十分峻切的觀點，比較尊重儒道等中土學術……他以“二權”的定位來對待儒道，要藉助中土固有學術文化傳統來鞏固佛教至尊地位，可以視作佛教中國化進入成熟期的作品。

[...] Il ne dépréciait pas sans circonspection les pensées aborigènes de la Chine comme on le faisait dans les milieux bouddhistes dans les époques précédentes pour montrer la supériorité du bouddhisme. [...] Shenqing ne suivait pas les jugements très sévères sur des œuvres telles que le *Recueil de vaste clarification*, les *Le sens mystérieux des trois traités* et le *Recueil de la propagation de vaste clarification*. Il avait une certaine considération pour doctrines autochtones telles que le confucianisme, le taoïsme et les autres. [...] Il traitait le confucianisme et le taoïsme comme « deux expédients » s'appuyant sur la tradition culturelle de la Chine pour mieux asseoir la place suprême du bouddhisme. Ses ouvrages sont représentatifs de la sinisation du bouddhisme arrivé à la période de maturité.¹⁹⁴

Bien que Shenqing soit plus ouvert aux doctrines des autres enseignements, il a tout de même un point commun avec les autres moines, c'est de considérer les deux autres enseignements comme des expédients. Tous ces moines s'efforcent de promouvoir le bouddhisme auprès des lettrés. Tout en gommant certains aspects défavorables au bouddhisme selon la vie séculière, Shengqing préconise la fusion des trois enseignements pour propager la religion qui lui est chère. Selon Du Zhengqian 杜正乾:

……在異學篇，神清十分明確地提“習外學”的思想和主張，他認為佛教徒不應該拘泥於內典的說教，而應廣泛地博採外道諸家的學問，“守本教者，樸則有餘；兼異學者，競則有餘”。神清在中唐時期所提出的三教融合思想學說，對其時的佛教思想界影響甚著。……

¹⁹⁴ Wang Chunhong 汪春泓, « Zai fomen yu wenchang zhijian – Shenqing Beishan lu yanjiu » 在佛門與文場之間——神清《北山錄》研究 (Entre le milieu bouddhiste et celui des lettrés – Recherches sur le *Beishan lu* de Shenqing), *Beijing daxue xuebao* 北京大學學報, 2002, N°6, p.79.

[...] Dans Le « Chapitre des doctrines hétérodoxes », Shenqing se déclare clairement en faveur de l'apprentissage des doctrines extérieures. Il considère que les adeptes bouddhistes ne doivent pas se limiter aux enseignements des canons intérieurs. Au contraire, il leur faut recueillir le plus possible de savoirs de toutes les écoles hétérodoxes : « Ceux qui se bornent à leur propre enseignement sont des esprits limités ; ceux qui consacrent leur attention aussi aux doctrines hétérodoxes ont suffisamment de capacités pour tenir la comparaison avec les autres. » La théorie concernant la fusion des trois enseignements, proposée par Shenqing à la période moyenne des Tang, exerce une grande influence sur le milieu de la pensée bouddhiste d'alors. [...] ¹⁹⁵

À la dynastie Song, les maîtres bouddhistes qui préconisaient le syncrétisme des trois enseignements deviennent beaucoup plus nombreux. Parmi eux, citons d'abord Yongming Yanshou 永明延壽 (904-975), l'auteur de l'œuvre fameuse : le *Zongjing lu* 宗鏡錄¹⁹⁶, le maître de l'école Chan. Dans son œuvre intitulée *Wanshan tonggui ji* 萬善同歸集 (Accueil de la convergence des dix mille bontés),¹⁹⁷ le maître prétend que « les maîtres confucéens et taoïstes sont des bodhisattvas qui se manifestent sous la forme d'hommes inférieurs, pour sauver les êtres tout en louant le Véhicule des bouddhas ». (儒道先宗，皆是菩薩，示劣揚化，同讚佛乘).¹⁹⁸ Il utilise le *Qi shijie jing* 起世界經 (Sūtra sur la Démonstration du monde)¹⁹⁹ et le *Xisheng jing* 西昇經

¹⁹⁵ Du Zhengqian 杜正乾, « Tang Shi Shenqing *Beishan lu chuyi* » 唐釋神清《北山錄》芻議 (Discussion sur le *Beishan lu* de Shi Shenqing de la dynastie Tang), *Yantai shifan xueyuan xuebao: zhaxue shehui xue ban* 煙台師範學院學報：哲學社會學版, N°2, 2006, p. 38.

¹⁹⁶ Yongming Yanshou 永明延壽, *Zongjing lu* 宗鏡錄 (Notes sur le reflet du principe de l'esprit), T.2016, ce.48.

¹⁹⁷ Yongming Yanshou 永明延壽, *Wanshan tonggui ji* 萬善同歸集 (Accueil de la convergence des dix mille bontés), T.2017, ce.48, juan.3.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 988 a04.

¹⁹⁹ On ne trouve pas ce sūtra dans le canon Taisho. Seule une phrase est citée par Yongming Yanshou : « Le Bouddha dit : 'J'ai envoyé deux saints pour convertir les êtres en Chine : le premier, Laozi, est le bodhisattva Mahākāśyapa et le deuxième, Confucius, est le bodhisattva Rutong. » (佛言：「我遣二聖，往震旦行化：一者、老子，是迦葉菩薩。二者、孔子，是儒童菩薩。」), in *Wanshan tonggui ji*, op.cit., p. 988 a 04. Cet ouvrage est sans doute apocryphe.

(Classique sur l'Ascension vers l'Ouest)²⁰⁰ pour montrer que Laozi et Confucius sont des bodhisattvas envoyés par le Bouddha comme avant-coureurs pour fonder la base de la bonté. Il écrit dans la même œuvre les phrases suivantes :

明知自古及今，但有利益於人間者，皆是密化菩薩；惟大士之所明，非常情之所測。遂使寡聞淺識，起謗如烟；並是不了本宗，妄生愚執。事老君者，則飛符走印，鍊石燒金；施醮祭之鯉羶，習神仙之誑誕。入孔門者，志乖淳朴，意尚浮華；騁鸚鵡之狂才，擅蜘蛛之小巧。此皆違背先德，自失本宗。斯人不謗，焉顯其深？下士不笑，寧成其道？是以佛法如海，無所不包；至理猶空，何門不入？眾哲冥會，千聖交歸；真俗齊行，愚智一照。

La croyance selon laquelle les bodhisattvas apportent leurs bienfaits au monde existe depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Ils se sont incarnés secrètement ; seuls les êtres de nature élevée peuvent comprendre cela ; les hommes communs ne peuvent le concevoir. C'est pourquoi ceux qui ont peu de connaissances et une expérience limitée répandent la médisance ; ils ne comprennent pas la pensée de leur propre école. Ils répandent l'erreur, l'ignorance et l'attachement aux choses. Ceux qui suivent l'enseignement de Laozi utilisent des talismans et des sceaux, raffinent des pierres et brûlent de l'or ; ils laissent se répandre l'odeur fétide du poisson et la puanteur rance de mouton en accomplissant leurs rituels taoïstes, ils se livrent à des actes insensés comme certains Immortels. Quant à ceux qui suivent l'enseignement du confucianisme, ils croient être dans le droit chemin, mais leurs pensées restent frivoles et futiles ; leur attitude est comparable à celle des perroquets et leurs petites ruses sont semblables à celles des araignées. Tout cela contrevient à la doctrine des hommes vertueux du passé et trahit le principe de leur propre école. Si une doctrine n'était pas diffamée par certains, elle n'aurait pas l'occasion de montrer sa profondeur ? Si les hommes à l'esprit inférieur ne s'esclaffaient à l'évocation de la Voie,

²⁰⁰ Cette œuvre s'appelle aussi le *Laozi xisheng jing* 老子西昇經 (Classique sur l'ascension du Laozi à l'Ouest). C'est un ouvrage taoïste qui tente de mettre en lumière les idées du *Daode jing* et de rabaisser le bouddhisme. On ne connaît ni la date de cette œuvre ni son auteur.

comment pourrait-elle être encore la Voie ?²⁰¹ C'est pourquoi la doctrine du Bouddha est comparable à la mer qui recouvre tout. La vérité parfaite est similaire à la vacuité, ne se laisse-t-elle pas pénétrer par n'importe quelle porte ? Les sages communiquent tacitement et les mille saints se rejoignent ; la vérité absolue et la vérité relative sont indissociables, elles éclairent indifféremment les ignorants et les éveillés.²⁰²

Comme celle de maître Zongmi, la critique de Yongming Yanshou ne vise que les adeptes du confucianisme et du taoïsme et non pas leurs enseignements. Selon lui, en effet la plupart des adeptes ne comprennent pas le vrai principe de leur école et ne suivent que certaines apparences insignifiantes. Pour lui, ces personnes sont pitoyables car, non seulement elles ne comprennent rien à la vérité absolue mais encore elles dénaturent leur propre enseignement. Yongming Yanshou compare la doctrine bouddhiste avec la mer pour montrer qu'elle peut contenir tous les doctrines de bonté et accepter en son sein tous les êtres également qu'ils soient, même bornés, sans aucun mépris.

La thèse de l'incarnation des bodhisattvas n'est pas inventée par Yongming Yanshou, puisqu'elle a été formulée par le Bouddha lui-même lorsqu'il fit l'éloge des bodhisattvas dans le *Sūtra du Lotus*. Un autre moine qui utilise cette notion pour prôner le syncrétisme des trois enseignements est Da Hongshan Bao'en 大洪山報恩 (1058-1111), un autre maître Chan de la dynastie Song :

如西天外道。皆大權菩薩示化之所施為。橫生諸見。曲盡異端。以明佛法是為正道。此其所以為聖人之道。順逆皆宗。非思議之所能知矣。故古人有言。緣昔真宗未至。孔子且以繫心。今知理有所歸。不應猶執權教。然知權之為權。未必知權也。知權之為實。斯知權矣。是亦

²⁰¹ L'idée de cette phrase provient d'un verset du chapitre XLI du *Daode jing* : « Lorsqu'un esprit inférieur entend le Tao / il rit aux éclats. S'il n'en riait pas / le Tao ne serait plus le Tao. » (下士聞道，大笑之。不笑不足以為道). Ce verset de Laozi est traduit par Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas, *Lao-tseu, op.cit.*, p. 44. Il montre que la voie est tellement profonde que les hommes bornés non seulement n'arrivent pas à la comprendre, mais que même, ils s'en moquent.

²⁰² Yongming Yanshou, *Wanshan tonggui ji, op.cit.*, juan.3, p. 988 a04.

周．孔．老．莊．設教立言之本意．一大事因緣之所成始．所成終也．
然則三教一心．同途異轍．

Parmi les bodhisattvas de rang élevé, certains ont choisi de se réincarner sous la forme d'hétérodoxes des pays de l'Ouest. Ils feignaient d'avoir toutes sortes d'idées erronées et faisaient semblant de se consacrer entièrement aux doctrines hétérodoxes. Mais cela avait pour but de mettre en relief le fait que la doctrine du Bouddha est la voie correcte. Et ainsi, ils pratiquaient la voie des saints. Ils étaient capables de se conformer aux circonstances, favorables ou non. Cela est difficile à concevoir. On a dit autrefois que Confucius s'inquiétait de ce qu'à l'époque, le principe véritable de la Voie n'ait pas encore été transmis. À présent, on comprend où se trouve la raison, on sait qu'il ne faut plus s'attacher aux enseignements expédients. Cependant, même si on a conscience que les expédients ne sont que des expédients, il n'est pas certain qu'on les comprenne vraiment. C'est seulement quand on comprend que les expédients appartiennent en effet à la doctrine parfaite, qu'on atteint vraiment la compréhension des expédients. C'était bien l'intention du duc de Zhou, de Confucius, de Laozi et de Zhuangzi lorsqu'ils ont fondé leur enseignement. Voici comment se sont mises en place les conditions de l'accomplissement d'Une Grande Affaire²⁰³. En fin de compte, les trois enseignements appartiennent à un seul esprit. Leurs chemins sont similaires bien que les traces de leurs roues soient différentes.²⁰⁴

Que les grands êtres se soient incarnés à différentes périodes et aient établi des enseignements de niveaux différents, ne veut pas pour autant dire que leur propre pensée et leurs propres capacités soient limitées. Pour que leur enseignement soit accessible, ils étaient obligés de l'adapter au niveau inférieur des adeptes qui le rece-

²⁰³ Dans le *Sūtra du Lotus*, le Bouddha annonce que s'il est venu dans notre monde, c'est pour réaliser « Une Grande Affaire », c'est-à-dire, pour révéler aux êtres qu'ils possèdent tous la nature de Bouddha et qu'ils pourront devenir tous bouddhas.

²⁰⁴ In Puji 普濟, *Wudeng huiyuan* 五燈會元 (Premier recueil des cinq lampes), X.1565, ce.80, juan.11, p. 293 a01.

vaient. Le maître Hanshan se déclare lui aussi favorable à la notion de l'incarnation des bodhisattvas dans son essai concernant les trois enseignements.

Certains moines de cette dynastie considèrent même que les trois enseignements sont tout à fait égaux. Par exemple, le maître Tonghui Zanning 通慧贊寧 écrit le passage suivant :

夫如是則三教是一家之物。萬乘是一家之君。視家不宜偏愛。偏愛則競生。競生則損教。

Ainsi, les trois enseignements appartiennent à la même famille et les dix mille Véhicules sont sous un même chef de famille. On ne doit pas avoir de prédilection, car la prédilection crée la rivalité et la rivalité nuit aux enseignements.²⁰⁵

Il encourage même les bouddhistes avancés dans la connaissance du bouddhisme à étudier le confucianisme et le taoïsme :

況乎儒道二教義理玄邈。釋子既精本業。何妨鑽極以廣見聞。勿滯於一方也。

Puisque le principe du confucianisme et du taoïsme est élevé et profond. Quel inconvénient y a-t-il à ce que les disciples bouddhistes qui excellent dans leur propre doctrine tentent d'atteindre l'apogée en élargissant leurs expériences ? Il ne faut pas stagner dans une seule direction.²⁰⁶

Il reconnaît ainsi la profondeur des études confucéennes et taoïstes, en encourageant les adeptes chevronnés à connaître ces autres doctrines pour s'élargir l'esprit en ne se confinant pas à la leur.

Dans la partie précédente, nous avons étudié le rapport étroit entre le confucianisme et le maître Gushan Zhiyuan 孤山智圓 qui se faisait appeler le maître de

²⁰⁵ Zanning 贊寧, *Da Song sengshi lüe* 大宋僧史略 (Aperçu historique des moines de la grande dynastie Song), T.2126, ce.54, juan.3, p. 254 c14.

²⁰⁶ In Rujin 如晉, *Zimen jingxun*, op.cit., juan.2, p. 1050 b03.

l'Invariable milieu. Lui aussi, adhère à l'idée selon laquelle les trois enseignements sont tous indispensables. Il exprime sa pensée dans la phrase suivante :

三教如鼎。缺一不可。

Les trois enseignements sont comparables aux pieds d'un vase tripode dont un seul ne peut manquer.²⁰⁷

Bien que les opinions des moines précédemment citées comportent certaines nuances, ils sont tous favorables à l'harmonisation des trois enseignements. Selon le maître Congyi 從義 (1042-1091) de la dynastie Song, s'il existe des moines qui préconisent la fusion des trois enseignements en empruntant des expressions confucéennes et taoïstes pour éclairer les idées bouddhistes dans leurs œuvres alors que d'autres insistent sur la différence, c'est parce qu'ils se conforment aux circonstances particulières de leur temps. Dans son œuvre le *Mohe zhiguan yili zuanyao* 摩訶止觀義例纂要 (Recueil essentiel des exemples de la méditation de la quiétude et la clairvoyance), Congyi exprime clairement ce point de vue :

若破若立等者。明出世故須破。順世俗故且立。又暫借其言故云立。
不用其意故云破。如此則引用不違於釋氏之本宗也。

Pourquoi ceux qui désapprouvent [les deux autres enseignements] et ceux qui les approuvent sont-ils similaires ? C'est parce que, lorsqu'on veut mettre en lumière la pensée de la transcendance du monde, il faut contredire [les autres enseignements], tandis que lorsqu'on veut se conformer aux mœurs du monde ordinaire, on les approuve. D'ailleurs, on a besoin d'emprunter provisoirement les mots [des autres enseignements], on considère dans ce cas que cet emprunt est comme une sorte d'approbation [des autres enseignements] ; mais on les emprunte sans adhérer à leurs idées, c'est pourquoi ils sont comme une sorte de désapprobation. À partir de ce

²⁰⁷ In Liu Mi 劉謐, *Sanjiao pingxin lun* 三教平心論 (Dissertation impartiale des trois enseignements), T.2117, ce.52, juan.1, p. 781 a25.

principe, les citations n'enfreignent pas le principe cardinal du Bouddha Sâ-kyamuni.²⁰⁸

Dans ce passage, Congyi veut exprimer l'idée selon laquelle l'approbation et la désapprobation des autres enseignements dépendent du type d'enseignement que les maîtres veulent donner à leurs adeptes et aussi du niveau de ces adeptes. Si un adepte a déjà un comportement moral et bon dans la société, pour qu'il ne s'en satisfasse pas et progresse dans la Voie ultime, le maître doit lui montrer la limitation des enseignements séculiers et la supériorité de l'enseignement bouddhiste. Mais lorsqu'un adepte ne sait pas encore se comporter correctement dans le monde ordinaire, le maître alors peut se servir des enseignements confucéens ou taoïstes pour le guider.

Sous la dynastie Yuan, la relation entre les trois enseignements connut un changement. Sous le règne des Mongols, le courant confucéen n'occupait plus une place importante à la cour impériale. D'après l'étude de Liu Cunren 柳存仁 et Judith Berling, en tant que pouvoir allogène, le gouvernement mongol se sentait plus proche du bouddhisme. D'autant plus que les Mongols vénéraient traditionnellement les lamas tibétains. C'est pourquoi, sous cette dynastie, le bouddhisme occupait une situation prépondérante par rapport aux enseignements indigènes. Bien que les moines bouddhistes de cette époque acceptent aussi l'idée de la fusion des enseignements, ils étaient toujours convaincus de la supériorité du bouddhisme.²⁰⁹ Dans une œuvre importante d'un moine nommé Xiangmai 祥邁 (?-?), nous pouvons percevoir cette idée. Nous ignorons presque tout de la vie de Xiangmai et de son rapport avec le confucianisme et le taoïsme. La seule œuvre qu'il nous ait laissée est le *Bianwei lu* 辯偽錄 (Note de la distinction des apocryphes), une œuvre commandée par l'empereur, qui avait pour but de contrecarrer certaines idées erronées dans les œuvres post-

²⁰⁸ Congyi 從義, *Mohe zhiguan yili zuanyao* 摩訶止觀義例纂要 (Recueil essentiel des exemples de la méditation de la quiétude et de la clairvoyance), X.921, ce.56, juan.1, p. 10 a03.

²⁰⁹ Voir Liu Cunren 柳存仁, Judith Berling, « Yuandai mengguren tongzhi shiqi de sanjiao rushidao » 元代蒙古人統治時期的三教 儒釋道 (les trois enseignements tels que le bouddhisme, le confucianisme et le taoïsme pendant le règne des Mongols de la dynastie Yuan), *Siyuyan* 思與言, N°12, 1990, p. 165-193.

taoïstes. Dans cette œuvre, le maître éclaircit sa vision sur les trois enseignements dans le passage suivant :

夫儒道釋三世稱三教。約其懲惡勸善則三教皆可遵行。較其宗趣淺深則不能無其優劣。漢唐已來固有定論。不待餘人妄生高下。佛教慈悲利生為本。老君謙退遠害為功。儒法濟民忠孝為首。……世人將孔老與佛稱為三聖。斯言妄矣。孔老之教。治世少用。不達性命唯說現世。止可稱為賢人。佛之垂範。窮盡死生善惡之本。深達幽明性命之道。千變萬化神聖無方。此真大聖人也。

Le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme, sont appelés « les trois enseignements ». Dans la mesure où ils répriment le mal et exhortent au bien, les trois enseignements méritent tous d'être pratiqués. Si l'on compare la profondeur de leur principe, on ne peut ignorer lequel est bon et lequel est mauvais. À partir de la dynastie Han et de la dynastie Tang, on le savait déjà. Il n'est pas nécessaire de chercher maladroitement à distinguer ce qui est supérieur de ce qui est inférieur. Le bouddhisme considère la compassion et la bénédiction des êtres comme principe. Le maître Laozi considère la modestie, la tolérance et l'éloignement du mal comme de grande qualité. La doctrine confucéenne veut apporter son secours au peuple. Elle considère les devoirs de fidélité et la piété filiale comme les choses primordiales. [...] Les hommes ordinaires appellent Confucius, Laozi et le Bouddha les trois saints. Cette dénomination est fort contestable. L'enseignement de Confucius et celui de Laozi ont un peu d'utilité pour gouverner le monde, mais ils n'abordent pas le sujet de la nature innée et de la vie fondamentale. Ils ne prennent en compte que la vie *hic et nunc*. On ne peut donc pas les considérer que comme de grands sages. Le Bouddha est le prototype de celui qui a compris à fond la racine des morts et des renaissances, du bien et du mal et qui a saisi parfaitement la voie profonde et éclairée de la nature innée et de

la vie fondamentale. Étant capable de s'incarner infiniment, sa sainteté est sans règle fixe. Il est véritablement un grand saint.²¹⁰

Pour Xiangmai, le bouddhisme, le confucianisme et le taoïsme sont des enseignements de bonté. Cependant, il ne faut pas placer ces trois enseignements sur le même plan. Car, comparé au bouddhisme, les deux autres enseignements qui ont une vision assez limitée ne se préoccupent que de la conduite dans la société ou du bien-être dans le monde séculier. Pour lui, Confucius et Laozi ne sont que des sortes de sages encore bien loin d'être saints. Avec ce point de vue, il se démarque de ses prédécesseurs qui reconnaissaient tout de même la sainteté des maîtres confucéens ou taoïstes. Xiangmai prétend lui, que seul le bouddhisme, qui a approfondi le sujet de la nature innée peut permettre aux êtres de transcender le cycle incessant des morts et des renaissances et atteindre la libération ultime.

Une autre œuvre intitulée *Zheyi lun* 折疑論 (Dissertation pour éliminer les doutes)²¹¹ traitait aussi le sujet des trois enseignements dans un assez grand nombre de passages. Son auteur est Zicheng Miaoming 子誠妙明 (?-?). Zicheng Miaoming partage l'idée de Xiangmai selon laquelle les trois enseignements n'ont pas la même profondeur. Dans une conversation à propos des trois enseignements avec un visiteur, il exprime l'idée suivante :

……凡物自微至著緣淺及深。譬登萬仞之嶽不可一步而至。必資下以及其高。既登絕頂。所歷諸山。豈曰棄哉。吾始學周孔黃老之書。抑以為極致。次檢佛經。始知聖道有權實爾。今吾以姬孔黃老之書為眾山。以佛經第一義諦為絕頂，既登絕頂。望眾山自遠矣。何棄之有耶。

[...] Les choses se distinguent en infimes et éclatantes, en superficielles et profondes. Ainsi, lorsqu'on escalade un pic très haut et escarpé, on ne peut arriver au sommet en une seule enjambée. On est obligé de grimper à partir du plus bas pour accéder au plus haut. Une fois qu'on est parvenu au

²¹⁰ Xiangmai 祥邁, *Bianwei lu* 辯偽錄 (Note de la distinction des apocryphes), T.2116, ce.52, juan.2, p. 762 c13.

²¹¹ Zicheng Miaoming 子誠妙明, *Zheyi lun* 折疑論 (Dissertation pour éliminer les doutes), T.2118, ce.52.

sommet, comment pourrait-on regretter d'avoir laissé derrière nous les cimes qu'on a parcourues? J'ai commencé par étudier les œuvres de l'Empereur jaune, de Confucius, de Huanglao²¹² et je croyais qu'ils avaient atteint l'apogée. Ensuite, je rencontrai par chance les sūtras bouddhistes, à partir de ce moment, je sus que, sur la voie vers la sainteté, se trouvaient d'un côté la doctrine ultime et de l'autre, les doctrines imparfaites. À présent, je considère les œuvres de Ji²¹³, de Confucius, de Huanglao comme les chaînes de montagnes et la vérité du sens ultime des sūtras bouddhistes comme la cime. Une fois monté au sommet, les montagnes plus basses nous semblent bien lointaines sans pour autant les avoir abandonnées.²¹⁴

À travers cette métaphore, Zicheng Miaoming fait comprendre que les doctrines confucéennes et taoïstes ont constitué les étapes de son parcours pour accéder à la Voie ultime. Pour accéder à la Voie, il devait laisser les chemins et les montagnes derrière lui, car ce n'était pas sa destination finale. Il ne dit pas cependant qu'elles ne lui ont servi à rien. Dans un autre paragraphe de la même œuvre, le maître développe une autre image. Il compare les enseignements à des médicaments. Considérant que les pensées erronées sont des maladies, il montre que si les médicaments tels que les enseignements de Confucius et de Laozi sont moins efficaces, c'est à cause de la gravité de la maladie de l'homme auquel ils s'adressent :

是以聖人雖居異域。被機同處如出一口。但病有淺深。藥有殊品。而療苦求安。其情一也。獨以戰國縱橫時無大器。故二聖不言世外之典耳。

Bien que les saints aient habité des pays différents, le fait qu'ils doivent se conformer aux circonstances et aux conditions des êtres est similaire, comme les paroles provenant de la bouche d'une même personne. Il y a des maladies graves, d'autres sont bénignes. Elles nécessitent des médicaments adaptés aux différents cas mais on les administre dans une même intention.

²¹² Culte de l'Empereur jaune 黃帝 et Laozi. Un courant du taoïsme qui était influencé par le légisme et qui avait fleuri durant la dynastie Han.

²¹³ Le nom de famille de l'Empereur jaune.

²¹⁴ *Zheyi lun*, op.cit., juan.1, p. 795 b25, b27, c02, c04, c06, c08, c10, c12.

Ils servent à apaiser la souffrance et à procurer le calme. Pendant la période des Royaumes combattants où les Royaumes formaient des alliances, il n'existait pas d'hommes de grand talent, c'est pourquoi les deux saints ne parlaient pas des doctrines supramondaines.²¹⁵

Ce que ce point de vue apporte de plus par rapport à ceux des autres auteurs est l'idée que si les saints taoïstes et confucéens n'ont pas enseigné les doctrines permettant aux êtres de transcender le cycle des morts et des renaissances, c'est que les conditions et les circonstances n'étaient pas favorables, et non pas parce que ces saints ne détenaient pas la vérité. Autrement dit, à l'époque où vivaient Confucius et Laozi, les maladies des pensées erronées de l'homme étaient plus graves, il fallait donc d'abord utiliser le médicament (c'est-à-dire, la morale) pour les corriger avant qu'ils puissent s'intéresser au sujet de la transcendance. De sorte que, même si Confucius et Laozi avaient voulu enseigner la Voie profonde, ils n'auraient pas trouvé d'adeptes ayant des facultés assez aiguës pour la recevoir.

Sous la dynastie Ming, époque où vivait Hanshan, bien que le confucianisme soit redevenu un instrument de domination servant les intérêts de l'empire, le taoïsme et le confucianisme ont reçu, bien qu'à des degrés divers, le soutien de l'état. *Yang-ming xue* 陽明學, l'étude issue de Wang Yanming et héritée de la dynastie Song, a formé la pensée centrale du confucianisme qui avait cours sous cette dynastie. En raison de certaines similitudes entre cette étude et la doctrine de l'école Chan, les lettrés d'alors s'intéressaient de plus en plus au bouddhisme. Une partie d'entre eux formait une communauté d'adeptes bouddhistes laïcs qui permettait la communication entre le bouddhisme et le confucianisme. Chacun de leur côté, moines bouddhistes ou taoïstes cherchaient une forme de conciliation avec les autres enseignements pour se perfectionner et favoriser leur propre expansion. C'est pourquoi, à la fin de cette dynastie, la notion de syncrétisme des trois enseignements connut son apogée. Beaucoup d'adeptes et de célébrités des trois enseignements s'y étaient ralliés avec des nuances. Dans son livre, Timothy Brook écrit :

²¹⁵ *Ibid*, *juan.5*, p. 815 c26, c28, p. 816 a03.

The interaction between Buddhism and Confucianism generated a complex of ideas and assumptions about the nature of reality and the ordering of human life that was unique to the Ming. It came to define late-Ming thought and, indeed, to alter the subsequent character of Chinese philosophy.²¹⁶

Dans le milieu bouddhiste, les maîtres émérites étaient conscients de l'étroitesse d'esprit de la plupart des moines et soutenaient l'idée de la réforme dans le sangha . L'essentiel du programme consistait à enseigner la doctrine des autres enseignements tels que le confucianisme et le taoïsme. Le jeune Hanshan en fut un des bénéficiaires les plus brillants de l'époque. À la fin de la dynastie, Hanshan était devenu un des quatre moines éminents aux côtés de Yunqi Zhuhong, Zibo Zhenke, et Ouyi Zhixu. Ils prônaient tous les quatre l'harmonisation des trois enseignements et exerçaient une grande influence dans le milieu des adeptes bouddhistes d'alors, qu'ils soient moines ou laïcs. Dans cette partie, nous explorons sommairement les points de vue des trois autres moines éminents de cette dynastie. Celui de Hanshan sera examiné au chapitre suivant.

Le maître Yunqi Zhuhong 雲棲株宏 avait été un lettré confucéen avant d'entrer dans la religion bouddhiste. Bien qu'il soit lui-même plus favorable à l'harmonie entre le confucianisme et le bouddhisme, il admet que les trois enseignements ont chacun leur importance. Selon lui, les saints des trois enseignements ont le même but :

溯昔三教聖人出興於世。無不為一大事。且觀時節因緣。偏者補之。
弊者救之。微者顯之。要之以心性開示於人已耳。

Dans le passé, les saints des trois enseignements se manifestèrent dans le monde et avaient pour but « Une Grande Affaire »²¹⁷. Ils observaient les conditions et les circonstances pour corriger les dérives, supprimer les vices

²¹⁶ Brook Timothy, *Praying for Power: Buddhism and the formation of gentry society in late-Ming China*, Cambridge and London, Harvard University and the Harvard-Yenching Institute, 1993, p. 55.

²¹⁷ Voir la note 203.

et révéler les idées ignorées. Ils voulaient essentiellement montrer l'esprit et la nature innée aux hommes.²¹⁸

Yunqi Zhuhong s'appuie sur l'idée primordiale exprimée dans le *Sūtra du Lotus* selon laquelle le Bouddha ne s'est incarné dans notre monde que pour révéler une grande chose : il voulait montrer aux êtres ordinaires qu'ils possédaient tous la nature immuable et innée comme les bouddhas de toutes les existences et qu'ils pouvaient aussi atteindre l'Éveil après avoir compris à fond leur *nature*. À partir de cette idée, Yunqi Zhuhong place les saints des trois enseignements sur un pied d'égalité puisqu'ils ont en commun un même but : la révélation de la nature innée.

Selon Yunqi Zhuhong, lors de leurs incarnations, les bodhisattvas n'hésitent pas, pour sauver le monde, à s'appuyer sur toutes sortes de doctrines à condition que les êtres puissent en tirer profit. Il suggère ainsi que le taoïsme et le confucianisme peuvent être considérés comme des expédients. Dans une lettre à un adepte, il manifeste son admiration pour Confucius en le considérant comme un *pusha ru* 菩薩儒 (lettré bodhisattva).²¹⁹ Selon lui, si Confucius n'enseignait que la doctrine du monde ordinaire, ce n'est pas pour autant dire qu'il ne connaissait pas lui-même la doctrine supramondaine. C'était seulement parce que ses adeptes n'avaient pas le niveau suffisant pour suivre un tel enseignement, de sorte qu'il était obligé de le limiter.

Si Yunqi Zhuhong lie étroitement les trois enseignements, il ne va pas jusqu'à les faire fusionner sans distinction. Il reste persuadé de la prééminence du bouddhisme qui lui est plus cher. Pour lui, malgré certaines similitudes, il existe des différences entre les trois enseignements :

三教則誠一家矣，一家之中，寧無長幼尊卑親疏耶？佛明空劫以前，最長也，而儒、道言其近；佛者天中天。聖中聖。最尊。而儒道位在凡。佛證一切眾生本來自己。最親也。而儒道事乎外。是知理無二致，而深淺歷然；深淺雖殊，而同歸一理。此所以為三教一家也。

²¹⁸ Yunqi Zhuhong 雲棲株宏, *Yunqi fahui* 雲棲法彙 (Recueil de Dharma de Yunqi), JB.277, ce.32, *juan*.19, p. 119 a24.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 124 a04.

Les trois enseignements sont en effet issus d'une même famille. Dans une famille, comment pourrait-il ne pas y avoir des vieux et des jeunes, des supérieurs et des subordonnés, des proches et des éloignés ? Le bouddhisme éclaire les choses qui se sont passées avant la période de Kalpa vide²²⁰, il représente donc le plus ancien. Le confucianisme et le taoïsme abordent des sujets concernant *hic et nunc*. Les bouddhas sont comme les cieux au milieu des cieux et un saint au milieu des saints. Or, le confucianisme et le taoïsme se trouvent dans le monde ordinaire. Les bouddhas révèlent que tous les êtres sont très proches, puisqu'ils ne font qu'un avec eux. Or, le confucianisme et le taoïsme s'intéressent aux choses extérieures. Bien que le principe [des trois enseignements] soit unique, leur profondeur est variée ; et bien qu'il existe une telle différence de profondeur, ils convergent vers un même principe. C'est pourquoi on considère que les trois enseignements appartiennent à la même famille.²²¹

Yunqi Zhuhong énonce essentiellement trois points qui distinguent, selon lui, le bouddhisme des deux autres enseignements : premièrement, le bouddhisme possède une vision qui remonte aux temps immémoriaux, or les deux autres ne se préoccupent que des affaires actuelles ; deuxièmement, le bouddhisme préconise le parcours qui doit métamorphoser un être ordinaire en saint, tandis que les deux autres s'intéressent exclusivement au comportement dans un monde ordinaire ; troisièmement, le bouddhisme prône l'importance de chaque être puisqu'ils possèdent tous la nature de bouddha et ne font ainsi qu'un avec les bouddhas, alors que les deux autres considèrent plutôt les êtres comme appartenant au monde extérieur.

Zibo Zhenke 紫柏真可 considère lui, que les trois enseignements ont la même racine. Comme Yunqi Zhuhong, sans exclure le taoïsme, il préconise plutôt le syncrétisme du bouddhisme et du confucianisme. Il établit une équivalence entre les cinq

²²⁰ La dernière des quatre périodes cosmiques. Les trois premières sont : kalpa de formation (*chengjie* 成劫), kalpa d'existence (*zhujie* 住劫) et kalpa de destruction (*huaijie* 壞劫).

²²¹ « Yunqi fahui Xuanlu » 云棲法彙選錄 (Extraits du Recueil du dharma de Yunqi), in *Yunqi fahui*, op.cit., *juan*.15, p. 77 a23.

conduites confucéennes (*wuchang* 五常)²²² et les cinq Tathāgata²²³ que tous les êtres possèdent en eux²²⁴. Cependant, aucun des trois enseignements ne doit être exclu. Si certains adeptes des trois enseignements refusent de s'accepter mutuellement, c'est qu'ils ne comprennent pas la véritable pensée des saints de leur doctrine. Dans le passage suivant, il montre :

宗儒者病佛老。宗老者病儒釋。宗佛者病孔病李。既咸謂之病，知有病而不能治。非愚則妄也。或曰。敢請治病之方。曰學儒而能得孔氏之心。學佛而能得釋氏之心。學老而能得老氏之心。則病自愈也。是方之良也。……且儒也。釋也。老也。皆名焉而已。非實也。實也者。心也。心也者。所以能儒能佛能老者也。噫。能儒能佛能老者。果儒釋老各有之耶。共有之耶。又已發未發。緣生無生。有名無名。同歟不同歟。知此乃可與言三家一道。而有不同者名也。非心也。

Ceux qui étudient le confucianisme repoussent le Bouddha et Laozi ; ceux qui apprennent avec Laozi refusent Confucius et le bouddhisme ; ceux qui sont adeptes du Bouddha excluent Confucius et Laozi. Ils ont donc tous des problèmes. S'ils ont conscience de leurs problèmes et qu'ils n'arrivent pas à les régler, c'est soit qu'ils sont ignorants, soit qu'ils vivent dans de pures illusions. D'aucuns demandent : « J'aimerais bien connaître le remède. » La réponse est : « Apprendre le confucianisme, c'est comprendre l'esprit de Confucius ; apprendre le bouddhisme, l'esprit du Bouddha ; apprendre le taoïsme, l'esprit de Laozi. Ainsi, tous les problèmes peuvent être réglés. Cela est une bonne solution. [...] De plus, le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme ne sont que des mots, non la réalité. La réalité est celle de l'esprit. L'esprit peut accepter à la fois le confucianisme, le bouddhisme et le

²²² Ce sont: l'humanité (*ren* 仁), le sens des devoirs (*yi* 義), la bienséance (*li* 禮), la sagesse (*zhi* 智), la sincérité (*xin* 信).

²²³ Tathāgata est un des titres du Bouddha que l'on peut traduire littéralement par : Ainsi venu. Les cinq Bouddhas sont : *baosheng* 寶勝 (Dépasser les trésors), *miaoseshen* 妙色身 (Corps merveilleux), *ganluwang* 甘露王 (Roi de la douce rosée), *guangboshen* 廣博身 (Corps vaste et étendu), *libu* 離怖 (Quitter la terreur).

²²⁴ Quand le bouddhisme dit que le bouddha (ou les bouddhas) est en nous, cela signifie que la nature essentielle que nous possédons tous, a la même sagesse et la même force que le bouddha (ou les bouddhas).

taoïsme. Hélas, pour celui qui accepte à la fois le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme, existe-il respectivement le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme ? Ou bien forment-ils un ensemble ? De plus, ce qui est produit en n'ayant pas encore produit, ce qui est né par les conditions interdépendantes et ce qui est sans naissance, ce qui a un nom et ce qui n'a pas de nom, sont-ils identiques ou différents ? Si quelqu'un comprend cela, on pourra lui dire que les trois enseignements suivent la même Voie et que c'est le mot, non pas l'esprit qui les différencie ». ²²⁵

Zibo Zhenke critique les adeptes qui s'attachent à leur propre doctrine. Selon lui, fermer leur esprit aux autres enseignements prouve qu'ils ne comprennent que superficiellement l'enseignement des saints et qu'ils ne réalisent pas la véritable intention qui était la leur. Comme ses prédécesseurs Zicheng Miaoming et Tongrun 通潤, Zibo Zhenke compare l'attachement de ces adeptes aux maladies ; pour lui, seule la compréhension de l'esprit peut leur permettre de guérir. Pour argumenter, il s'appuie essentiellement sur l'idée de la compréhension de l'esprit immuable, préconisée largement par l'école Chan. Car, si on comprend l'esprit, on peut non seulement exceller dans son propre enseignement, mais encore embrasser toutes les doctrines du monde. Car toutes les doctrines, toutes les choses et tous les phénomènes proviennent de l'esprit. Pour lui, il suffit de comprendre l'esprit pour atteindre la compréhension profonde du monde. L'esprit dans ce contexte appartient effectivement à l'esprit véritable et immuable (*zhenxin* 真心) que tous les êtres possèdent en eux-mêmes.

Comme nous l'avons vu, Zibo Zhenke décrit la caractéristique de cet esprit véritable en posant une question : « Pour celui qui accepte à la fois le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme, gardent-ils leur existence respective ou bien forment-ils un ensemble ? » Les hommes qui possèdent l'esprit véritable ne rencontrent aucun obstacle avec celui des autres, qu'ils soient confucianistes, bouddhistes ou taoïstes. C'est pourquoi, malgré l'existence respective des enseignements, ils forment un ensemble.

²²⁵ Zibo Zhenke 紫柏真可, *Zibo Zunzhe quanji* 紫柏尊者全集 (Œuvre complet du vénérable Zibo), X.1452, ce.73, juan.9, p. 224 b10.

Il pose une autre question : « Ce qui est produit en n'ayant pas encore été produit, ce qui est né de la conjonction de conditions interdépendantes et ce qui est sans naissance, ce qui a un nom et ce qui n'a pas de nom, sont-ils identiques ou différents ? » Il conclut: « Si quelqu'un comprend cela, on pourra lui dire que les trois enseignements suivent la même Voie et que c'est le mot, non pas l'esprit qui les différencie. » Il révèle encore plus profondément le sens de l'esprit véritable.

Zibo Zhenke considère aussi que : « Les saints des trois enseignements ont en commun d'apprendre aux êtres ordinaires à se détacher de leur corps et de leur esprit. Dès lors, comment peut-on considérer que seul le bouddhisme prône cette doctrine ? » (三教聖人。皆教眾生說離身心。寧唯釋氏乎？)²²⁶. Dans ce passage, le terme *xin* 心 a une signification différente de celle du même caractère *xin* que nous avons vu ci-dessus. Contrairement à ce dernier qui désigne l'esprit véritable, le premier sens renvoie plutôt à l'esprit illusoire, c'est-à-dire aux pensées désordonnées et aux sentiments des êtres.

Zibo Zhenke affirme que si les adeptes n'arrivent pas à comprendre l'esprit de leurs maîtres ni leur propre esprit, c'est qu'ils n'approfondissent pas l'enseignement qu'ils ont reçu et que leur connaissance et leur compréhension restent superficielles. Il écrit :

三教中人。各無定見。學儒未通。棄儒學佛。學佛未通。棄佛學老。
學老未通。流入傍門。無所不至。我且問你。你果到孔孟境界也未。
若已到。決不作這般去就。若未到儒尚未通。安能學佛。佛尚未通。
何暇學老。

Les adeptes des trois enseignements n'ont pas de suite dans les idées. Ceux qui apprennent le confucianisme, sans le saisir parfaitement, l'abandonnent pour apprendre le bouddhisme. Ceux qui suivent l'enseignement du bouddhisme, sans vraiment pénétrer sa pensée, y renoncent pour étudier la pensée de Laozi. Ceux qui apprennent la pensée de Laozi, sans l'avoir

²²⁶ *Ibid.*, *juan.7*, p. 204 a10.

compris en profondeur tombent dans l'hérésie en allant jusqu'aux extrêmes. Avez-vous déjà vraiment atteint le niveau de Confucius et de Mencius ? Si vous l'aviez déjà atteint, vous ne vous comporteriez pas de cette manière. Si vous ne l'avez pas encore atteint, si vous ne comprenez pas le confucianisme, comment pouvez-vous suivre l'enseignement du Bouddha ? Si vous n'avez pas encore saisi le bouddhisme, comment peut-il encore vous rester du temps libre pour étudier la pensée de Laozi.²²⁷

On voit donc qu'il critiquait les adeptes des trois enseignements qui n'approfondissaient pas leur propre doctrine et voulaient se convertir hâtivement à un autre enseignement. S'ils avaient eu une connaissance profonde de leur doctrine, ils ne se seraient pas conduits de manière incorrecte. À travers ce passage, Zibo Zhenke encourage plutôt la méthode de *yimen shenru* 一門深入 (approfondissement d'une doctrine jusqu'à l'apogée), idée prônée par Bouddha et également préconisée par des moines éminents pour exercer plus efficacement la pratique d'une doctrine. Il encourage les adeptes taoïstes ou confucéens à s'efforcer de comprendre leur propre enseignement et ne cherche pas à les persuader de se convertir au bouddhisme.

Ouyi Zhixu, était le plus jeune parmi les quatre moines éminents. Il partageait la même idée que les autres maîtres cherchant la conciliation du bouddhisme avec le confucianisme et le taoïsme. Il écrivit un texte intitulé *Rushi zongchuan qieyi* 儒釋宗傳竊議 (Dissertation sur la transmission du principe du confucianisme et du bouddhisme)²²⁸ pour éclaircir son point de vue sur les trois enseignements. Selon lui, la Voie ne peut être divisée. Si l'on distingue la vérité relative (ce qui caractérise le confucianisme, le taoïsme et le Petit Véhicule bouddhiste) de la vérité absolue (qui appartient au Grand Véhicule bouddhiste), ces deux vérités appartiennent à la Voie. Elles ne sont que sa mise en pratique. Ainsi, pour Ouyi Zhixu, la vérité absolue et la vérité relative ne sont que les apparences différentes de la Voie Unique. Si l'homme s'attache à cette apparente différence, il s'éloigne de la Voie et reste dans l'ignorance. Selon lui, bien qu'il existe trois enseignements différents, la Voie ne peut être séparée

²²⁷ *Ibid*, *juan.3*, p. 172 a02.

²²⁸ Ouyi Zhixu, *Lingfeng Ouyi dashi zonglun*, *op.cit.*, *juan.5* p. 346-347.

en trois parties. Dans le milieu bouddhiste, les adeptes considèrent souvent leur doctrine comme transcendante et les deux autres enseignements comme la doctrine mondaine. Ouyi Zhixu montre que cette classification n'est qu'une apparence. Car, si le confucianisme et le taoïsme s'intéressent à l'art du gouverner, à la perfection de la conduite ou au détachement du désir, c'est pour mieux s'adapter au monde séculier. Ce n'est pas pour autant que leur propre doctrine ne tend pas à la vérité absolue :

道無三，安得分三教以求道。特以真俗之跡，姑妄擬焉，則儒與老，皆乘真以御俗，令俗不逆真者也。釋乃即俗以明真，真不混俗者也。故儒與老主治世，而密為出世階，釋主出世，而明為世間祐。至於內丹外丹，本非老氏宗旨，不足辯。然則，言儒，而老與孔皆在其中矣。言釋而禪與教皆在其中矣。故但云儒釋宗傳竊議。

La Voie ne peut être divisée en trois parties, comment pourrait-on alors distinguer trois enseignements différents pour la poursuite de la Voie ? C'est que les hommes s'arrêtent à l'apparence des doctrines supramondaines et mondaines et en tirent une fausse conclusion. Le confucianisme et la pensée de Laozi se fondent tous les deux sur la vérité absolue pour régir le monde ordinaire et pour qu'il ne contrevienne pas à cette vérité. Le bouddhisme profite de la vérité relative pour éclaircir la vérité absolue et ne confond pas la vérité absolue et la vérité relative. C'est pourquoi le confucianisme et Laozi insistent sur le gouvernement du monde en préparant secrètement les étapes pour la sortie du monde ordinaire, tandis que le créateur du bouddhisme transcende le monde séculier en offrant manifestement son secours au monde. Quant à l'alchimie intérieure ou extérieure, cela n'appartient pas originellement au principe du maître Laozi et il n'y pas lieu de le discuter. Quant au confucianisme, il englobe la pensée de Laozi et celle de Confucius. Lorsqu'on parle du bouddhisme, il contient le Chan et

l'Enseignement ²²⁹. C'est pourquoi j'ai écrit la *Dissertation sur la transmission du principe du confucianisme et du bouddhisme*.²³⁰

Ouyi Zhixu montre que l'alchimie intérieure ou l'alchimie extérieure s'écartent de la Voie et ne respectent pas la vraie intention de l'enseignement de Laozi. Pour lui, les trois enseignements se conforment tous à la Voie. Le confucianisme et la pensée taoïste ont finalement la même mission : faciliter l'accession des hommes à la Voie ultime sans la leur montrer directement, tandis que le bouddhisme indique clairement et manifestement la Voie. Dans le même texte, il continue d'expliquer :

今約三聖立教本意，直謂同可，以無非為實施權故也。約三教施設門庭，直謂異可，以儒老但說權理，又局人天，佛說權說實，皆出世故也。

Les trois saints ont à l'origine une même intention, on peut les considérer comme identiques, puisqu'ils enseignent tous les expédients pour aboutir à la vérité parfaite. Mais, les méthodes pour y parvenir sont différentes selon les trois enseignements. En effet, le confucianisme et Laozi n'abordent que les doctrines des expédients et se limitent aux Cieux et à l'Homme. Alors que le Bouddha enseigne à la fois les doctrines des expédients et la doctrine parfaite pour transcender le monde.²³¹

Dans le paragraphe ci-dessus, Ouyi Zhixu aborde le sujet de la convergence des trois enseignements sous un autre angle : celui de la méthode parfaite et des expédients. Selon la pensée bouddhiste, si l'on enseigne les expédients aux adeptes, c'est parce qu'ayant un niveau limité, ils ne peuvent pas comprendre la méthode parfaite. Les expédients servent alors de préparation pour accéder à la pensée ultime. Cette pensée ultime consiste essentiellement en la compréhension de la nature innée et de l'esprit inné. Ouyi Zhixu partage donc la même opinion que Zibo Zhenke en

²²⁹ Le Chan désigne la compréhension spontanée et prompte de l'esprit, tandis que l'Enseignement (*jiao* 教) signifie la compréhension de l'esprit à travers la lecture des œuvres et les enseignements.

²³⁰ *Ibid.*, *juan.5*, p. 346 c18.

²³¹ *Ibid.*, *juan.3*, p. 311 a03.

considérant que si les adeptes ne comprennent pas leur doctrine, c'est parce qu'ils ignorent leur propre esprit inné. Il écrit :

三教聖人，不昧本心而已。本心不昧，儒老釋皆可也。若昧此心，儒非真儒，老非真老，釋非真釋矣。

Les saints des trois enseignements n'ignorent pas leur propre esprit inné. À condition de connaître l'esprit inné, on peut étudier le confucianisme, la pensée de Laozi et le bouddhisme. Sinon, le confucianisme n'est pas le vrai confucianisme, la pensée de Laozi n'est pas la pensée authentique de Laozi et le bouddhisme n'est pas le bouddhisme véritable.²³²

La compréhension de l'esprit inné est primordiale dans l'enseignement bouddhiste, surtout celui de l'école Chan. Car, selon cette doctrine, toutes les choses proviennent de l'esprit. Ouyi Zhixu souligne encore l'importance de l'esprit dans le paragraphe suivant :

自心者，三教之源，三教皆從此心施設。苟無自心，三教俱無；苟昧自心，三教俱昧。

L'esprit inné est l'origine des trois enseignements. Les trois enseignements sont créés à partir de cet esprit. S'il n'existait pas d'esprit, les trois enseignements n'existeraient pas ; si quelqu'un ignore son propre esprit, il ignore aussi les trois enseignements.²³³

Puisque toutes les choses découlent de l'esprit inné et toutes les choses contiennent aussi les trois enseignements, l'esprit est l'origine des trois enseignements. Et dans l'esprit inné, il n'existe ni distinction ni discrimination.

²³² *Ibid.*, op.cit., juan.2, p. 283 b08.

²³³ *Ibid.*, op.cit., juan.7, p. 386 b13. Ce passage est cité par Hong Xiuping 洪修平, « Mingdai sida gaoseng yu sanjiao heyi » 明代三大高僧與三教合一 (Quatre moines éminents de la dynastie Ming et le syncrétisme des trois enseignements), in Hong Xiuping 洪修平, *Zhongguo fojiao yu Ru Dao sixiang* 中國佛教與儒道思想 (Le bouddhisme chinois et la pensée confucéenne et taoïste), Beijing 北京, Zongjiao wenhua chubanshe 宗教文化出版社, 2000, pp. 227-240.

À part les quatre moines éminents de la dynastie Ming, les autres maîtres partagent aussi la pensée selon laquelle il existe de nombreux points communs entre les trois enseignements. Yisong 一松 (?- ?), le maître de l'école Tiantai montre :

……以此則三教同源而異派耳。但門庭各別施設不同。是以佛宗云。說能詮法化轉物心謂之教。儒宗云。教者效也上行下效為之教。道宗云。處無為事行不言教。

[...] Les trois enseignements ont la même origine mais leurs doctrines sont différentes, leurs enseignements se distinguent et leurs méthodes se différencient. C'est la raison pour laquelle, selon le principe bouddhiste, ce qui explique l'enseignement du Dharma et la transformation des choses et de l'esprit s'appelle *enseignement*. Pour le confucianisme, *enseignement* signifie transmettre des modèles. C'est-à-dire que les supérieurs agissent et les subordonnés suivent leur exemple. Pour le taoïsme, il faut pratiquer le non-agir et donner un enseignement non verbal.²³⁴

Un autre maître Tongrun 通潤 (?- ?), compare lui aussi les enseignements à des médicaments pour expliquer la méthode parfaite proposée par le bodhisattva Avalokitésvara dans son commentaire du *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque*. La métaphore qu'il utilise est similaire à celle développée par Zicheng Miaoming, le maître bouddhiste de la dynastie Yuan. Voici le passage que Tongrun écrit :

……不但諸佛菩薩從此門入，即二十四聖皆從此門入。不唯二十四聖，即孔老二氏亦從此門入也。故仲尼云朝聞道夕死可矣。……故知反聞二字實此方對病之實此方對病之良藥。三教之所共用。但所證有淺深不同耳。所謂淺深同說法者。

[...] Non seulement tous les bouddhas et les bodhisattvas accèdent à la Voie à travers cette méthode, mais les vingt-quatre saints font de même. Et non seulement les vingt-quatre saints, mais Confucius et Laozi font de même.

²³⁴ Yisong 一松, *Lengyan jing milu* 楞嚴經秘錄 (Note ésotérique du *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque*), X.0283, ce.13, juan.6, p. 139 b12.

C'est pourquoi Confucius dit que si quelqu'un entend l'enseignement de la Voie le matin, il peut mourir le soir sans regret. [...] On sait que le mot « introspection » est véritablement le remède efficace pour guérir les maladies dans le pays et qu'il est utilisé communément par les trois enseignements. C'est seulement par le niveau des différentes étapes qu'ils se distinguent. Voici ce qu'on entend par : Ceux qui ont un niveau profond et ceux qui ont un niveau insuffisant prônent tous la Loi.²³⁵

Le terme *fanwen* 反聞 qu'il préconise peut provenir de l'expression *fanwen wen zixing* 反聞聞自性. Cette expression signifie que lorsqu'un pratiquant entend un son, cette capacité provient de la nature innée. Or, lorsqu'il n'y a aucun son, il a l'impression de ne rien entendre. Pourtant sa capacité auditive n'a pas disparu, car ce qu'il entend, c'est le silence. Il faut donc que les pratiquants reconnaissent en eux cette capacité et découvrent leur nature immuable : rien n'est changé malgré l'apparition ou la disparition du son. Tongrun considère que les trois enseignements s'appuient tous sur la compréhension de la nature innée à travers ce genre d'introspection.

Cuiyan Guxue 翠巖古雪 (? - ?), le maître de l'école Chan explique les trois enseignements en s'appuyant aussi sur l'idée de la compréhension de la nature innée. Il montre :

……一靈真性非聖非凡。三教法門有同有別。其別也或束帶立朝。或餐霞僻谷。或現三十二相。或示勝熱婆須。……六凡四聖總是空華。所以道知是空華即無輪轉。亦無身心受彼生死。非作故無。本性無故。

[...] La nature innée et merveilleuse n'est ni sainte ni ordinaire. Il existe des points communs et aussi des divergences entre les méthodes des trois enseignements. Leur différence consiste dans le fait que les uns portent la tenue de fonctionnaire et dirigent l'état et tandis que les autres respirent l'air pur de l'aurore et pratiquent le jeûne. Il y a aussi ceux qui se manifestent

²³⁵ Tongrun 通潤, *Lengyan jing hezhe* 楞嚴經合轍 (Suivie de l'ornière du *Sūtra de la concentration de la marche héroïque*), X.0289, ce.14, juan.6, p. 368 a08.

sous trente-deux apparences et ceux qui se présentent sous l'aspect du Brahmāne Shengre ou du moine Poxi. [...] Les six types d'êtres ordinaires et les quatre catégories des saints sont comparables aux fleurs dans le vide du ciel. Si l'homme reconnaît la vérité des fleurs dans le vide du ciel, il pourra interrompre le cycle des morts et des renaissances. Il réalisera que le corps et l'esprit soumis à ce cycle sont illusoires et n'ont pas d'existence réelle. Ce n'est pas la pratique qui annule cette existence, c'est parce que le corps et l'esprit n'existent pas dans la nature innée.²³⁶

Cuiyan Guxue montre d'une part que la différence des trois enseignements consiste dans leurs mises en pratique : soit ils gouvernent le monde, soit ils se retirent au fond de la montagne, soit ils se manifestent sous différentes apparences pour dispenser des enseignements aux êtres. Il examine d'autre part les trois enseignements à travers une vision très fondamentaliste du bouddhisme. Car, selon cette doctrine, le corps, l'esprit et le monde ne sont qu'une illusion créée par l'ignorance de la nature innée. Ce que le maître entend par « la vérité des fleurs dans le vide du ciel » est une expression utilisée par le Bouddha lui-même dans le *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque* et aussi dans le *Sūtra de l'Éveil parfait* dans lesquels il compare les êtres égarés à une personne ayant un trouble de la vue. À cause de ses yeux malades, elle voit des fleurs dans le vide du ciel et croit à leur existence réelle. Mais ce n'est qu'une illusion d'optique produite par sa maladie. La seule existence est la nature innée des êtres qui est la vacuité, c'est pourquoi tous les êtres sont égaux. Puisque le corps, l'esprit et le monde n'ont pas de réelle existence, comment pourrait-on différencier les enseignements ?

Dans les paragraphes ci-dessus, nous avons montré des exemples représentatifs de la façon dont certains moines éminents envisageaient les trois enseignements depuis les époques Wei et Jin jusqu'à la dynastie Ming. Ces moines bouddhistes entretenaient inévitablement des rapports étroits avec le confucianisme et le taoïsme pour des raisons liées à la civilisation, à la culture et parce que les comportements et la

²³⁶ Cuiyan Guxue 翠巖古雪, *Guxue zhe chanshi yulu* 古雪哲禪師語錄 (Citations du maître Chan Guxue Zhe), JB.208, ce.28, juan.7, p. 341 a08.

morale préconisés par ces doctrines étaient les mêmes que les leurs. Ils ont tous largement contribué à établir l'harmonie entre les trois enseignements. Pour conclure, citons un passage de Ivan P.Kamenarovic dans son *Agir, non-agir en Chine et en Occident* :

Il n'est certes pas faux de souligner les divergences qui existent entre le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme. Elles ne doivent pourtant jamais faire oublier à quel point chacun a servi à l'élaboration de ce que sont devenus les deux autres.²³⁷

²³⁷ Kamenarovic Ivan P., *Agir, non-agir en Chine et en Occident : Du Sage immobile à l'homme d'action*, Les Éditions du Cerf, 2005, p. 95.

Chapitre II. Le rapport qu'entretient Hanshan Deqing avec les trois enseignements

Dans le chapitre précédent, nous avons retracé succinctement le parcours évolutif du rapport qu'ont pu entretenir des moines célèbres avec les deux autres enseignements, des époques Wei et Jin jusqu'à la dynastie Ming. Cette étude nous a permis de comprendre quelle était la vision de ces moines éminents envers le confucianisme et le taoïsme et comment ils se proposaient de propager le bouddhisme à l'aide de ces deux enseignements indigènes. Nous avons pu voir qu'au cours de l'histoire, la conciliation des trois enseignements devenait progressivement un sujet important au sein de la communauté bouddhiste. Malgré les nuances ou parfois même la diversité des opinions exprimées par les moines, progressivement certaines idées essentielles s'installent.

Hanshan Deqing, pour sa part a vécu à une époque où l'idée du syncrétisme des trois enseignements atteignait son apogée. Il reçut indéniablement l'influence de ses prédécesseurs, notamment celle de maîtres tels que Sengzhao, Zongmi et Qingliang Guan. De plus, il fut immergé dès sa plus tendre enfance dans une éducation qui mêlait les trois enseignements. Sa fréquentation de lettrés confucéens et de moines d'une grande ouverture d'esprit, lui ont appris comment s'appuyer sur les trois enseignements pour faire comprendre la vérité absolue que le bouddhisme tente de révéler.

1. Les trois enseignements dans la vie de Hanshan

Parmi les œuvres abondantes de Hanshan, il y en a deux qui consignent sa vie et son parcours bouddhiste : l'une est son autobiographie chronologique intitulée *Hanshan dashi nianpu shu* (Biographie chronologique du grand maître Hanshan 憨山大師年譜疏, abrégée désormais en : *Nianpu shu*) ; et l'autre est son essai en trois volumes que nous avons déjà cité plusieurs reprises, le *Mengyou ji*.

À travers son propre témoignage, nous apprenons que le maître naquit en 1546 dans la famille Cai 蔡 dans le district Quanjiao 全椒²³⁸. Il est un de ces moines entrant précocement dans la religion bouddhiste, c'est-à-dire, à l'âge de douze ans. On peut, sans nul doute, attribuer son initiation au bouddhisme à sa mère, elle-même une bouddhiste pieuse et résolue. Elle pratiquait tous les jours le culte du bodhisattva Avalokitésvara (Guanyin 觀音), récitait souvent des sūtras, ce qui impressionnait l'enfant. Pour le petit garçon, elle était une mère exceptionnelle. Lorsqu'il eut huit ans, elle l'envoya dans une école privée dans un village sur l'autre rive pour recevoir l'enseignement confucianiste et ne lui permit de rentrer qu'au bout de quelques mois. C'était une vie très pénible pour un garçon de cet âge. Dans son autobiographie, Hanshan raconte qu'une fois, de retour à la maison il ne voulut plus repartir, trop peiné d'être séparé de sa famille. Prise de la colère, sa mère le précipita dans la rivière et partit sans se retourner. Presque noyé, il fut sauvé *in extremis* par sa grand-mère qui avait vu la scène et lui porta secours. Après coup, sa mère expliqua en pleurant à la grand-mère qu'elle avait voulu, par ce geste, amener son petit garçon à se détacher de son affection pour elle afin qu'il puisse se consacrer entièrement à ses études.

La dureté de sa mère marqua le petit Hanshan pour la vie. Un jour, il lui demanda à quoi pouvaient servir les études. Elle lui répondit que c'était pour devenir mandarin ou encore mieux, Grand conseiller. Hanshan lui demanda alors à quoi cela servait d'être Grand conseiller. Elle lui donna une réponse qu'aucune autre mère n'aurait

²³⁸ Un district sous administration de la ville de Jinling 金陵. Il appartient actuellement à la province d'Anhui 安徽.

faite. Elle déclara que devenir Grand conseiller ne rendait pas aussi heureux que de devenir un moine bouddhiste. Cette conversation suggéra pour la première fois à Hanshan l'idée de devenir moine. Il n'avait alors que dix ans.

C'est donc à l'âge de douze ans que Hanshan prit la résolution d'entrer dans la religion bouddhiste. C'est encore sa mère qui l'encouragea dans cette voie en dissuadant son mari d'organiser le mariage envisagé pour leur fils et elle obtint qu'il le laisse partir. C'est ainsi que Hanshan quitta ses parents pour aller vivre au monastère Bao'en 報恩 à Nankin, tout en gardant le statut laïc. Il devint disciple du maître Xilin Yongning 西林永寧 (1485-1565)²³⁹. Hanshan ne revit ses parents que trente-deux ans plus tard, à l'âge de quarante-quatre ans. Après tant d'années de séparation, Hanshan fut étonné que sa mère soit plutôt joyeuse que triste. Il demanda à sa mère s'il lui avait manqué. Seulement au début, répondit-elle. Elle pensait que le fils qu'elle revoyait n'était qu'un corps métamorphosé (*huashen* 化身).²⁴⁰ Pendant les trois jours que dura sa visite, elle se montra toujours joyeuse et pleinement satisfaite du parcours bouddhiste dans lequel elle avait engagé son fils. C'est alors que Hanshan comprit que sa mère « n'était pas quelqu'un d'ordinaire » (老母非尋常也)²⁴¹.

Les talents de Hanshan étaient multiples et loin de se limiter au monachisme. Il écrivait de la prose, composait des poèmes. Il était en outre un calligraphe reconnu par le milieu des spécialistes de cet art.

Nous avons déjà signalé sa parfaite connaissance du confucianisme et du taoïsme. Avant d'entrer dans le bouddhisme, il s'était montré très doué dans les études confucéennes. Dans ses premières années monastiques, il gardait encore un lien fort avec l'enseignement séculier grâce à son premier maître Xilin Yongning 西

²³⁹ Xilin Yongning 西林永寧 était l'abbé du monastère Bao'en. Entré très jeune au monastère, il entreprit des réformes monastiques s'appuyant sur l'éducation traditionnelle et bouddhiste. Grâce à lui, le bouddhisme dans la région du Jiangnan fut restauré.

²⁴⁰ Un des trois corps des bouddhas ou des bodhisattvas. C'est un corps que les bouddhas et les bodhisattvas incarnent dans le monde ordinaire pour sauver les êtres animés.

²⁴¹ *Mengyou ji*, op.cit., juan.5, p. 838 c19.

林永寧. Ce dernier prenait conscience de la médiocrité du sangha²⁴² d'alors et décida de le réformer. C'était l'année gengshen 庚申 de l'ère Jiajing 嘉靖 (l'an 1560). Xilin Yongning considérait que la plupart des moines avait un niveau intellectuel insuffisant pour exercer de l'influence sur les laïcs, de sorte qu'il engagea des lettrés pour enseigner à ces moines incultes les classiques et la littérature. Grâce à cela, Hanshan put poursuivre l'étude des quatre classiques. L'année de ses quinze ans, il tomba souvent malade. Malgré ses problèmes de santé, il acheva l'étude des quatre classiques l'année suivante, les ayant parfaitement mémorisés, il fut capable de les réciter « par cœur sans omettre un seul mot. » (背之。首尾不遺一字).²⁴³ En même temps, il apprenait par cœur tous les sūtras courts proposés par le monastère. Parallèlement, à cette époque, il pouvait déjà « comprendre le sens des études confucéennes » (讀書通文義).²⁴⁴ Lorsqu'il eut dix-sept ans, il commença à lire le *Livre des mutations* et à apprendre à écrire de la prose et de la poésie. Il était tellement talentueux que « les autres jeunes garçons ne pouvaient le dépasser. » (一時童子。推無過者).²⁴⁵ Hanshan mentionne dans son autobiographie que, deux ans plus tard, « l'inspecteur provincial de l'instruction publique se mit à enseigner exclusivement l'étude du Dao²⁴⁶ et prit les jeunes élèves comme enfants de chœur. » (時督學使者。專講道學。以童生為調童)²⁴⁷. Scandalisé, Hanshan renonça aux études, alléguant sa mauvaise santé pour ne plus retourner en classe.

Hanshan se trouva devant un dilemme : ses camarades de classe laïcs préparaient les concours mandarinaux et l'exhortaient à y participer. Il était tiraillé entre l'examen impérial et la vie monastique, car il éprouvait du dégoût pour le comportement de la plupart des moines d'alors et hésitait à se joindre à eux dans le sangha.

²⁴² C'est-à-dire, *sengtuan* 僧團 (communauté bouddhiste).

²⁴³ *Ibid.*, p. 832 a15.

²⁴⁴ « Hanshan Laoren zixu nianpu shilu » 憨山老人自序年譜實錄, in *Mengyou ji*, *op.cit.*, *juan*.53, p. 831 c15.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 832 a17.

²⁴⁶ L'étude du Dao peut être interprétée comme l'étude taoïste ou l'étude néoconfucéenne. Dans ce cas, comme il s'agit d'un inspecteur provincial de l'instruction publique, elle désigne sans doute la dernière.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 832 a20.

Mis au courant, le maître bouddhiste Yungu Fahui 雲谷法會 (1500-1579)²⁴⁸ le dissuada de participer à l'examen. Le maître encouragea alors Hanshan à approfondir les études bouddhistes, lui conseillant de lire les biographies des moines éminents et de suivre leur exemple. Ayant lu une œuvre intitulée *Zhongfeng guanglu* 中峰廣錄 (Catalogue de Zhongfen), écrite par Zhongfeng Mingben 中峰明本 (1263-1323), le maître Chan de la dynastie Yuan, Hanshan, profondément touché par la pensée exprimée dans cette œuvre, prit alors la résolution de se vouer à la doctrine bouddhiste. Il « brûla alors tous les livres séculiers qu'il avait étudiés et s'adonna exclusivement à la réflexion sur la doctrine » (盡焚棄所習。專意參究一事).²⁴⁹ Il se fit raser les cheveux et entra officiellement dans la religion bouddhiste. Dès lors, Hanshan se concentra sur la pratique bouddhiste et connut sa première illumination²⁵⁰.

Bien que Hanshan soit désormais moine bouddhiste et veuille se détacher des études séculières, son rapport avec le confucianisme et le taoïsme n'était pas encore rompu. Il était âgé de vingt ans quand son maître, Xilin Yongning décéda. Shaoshizu 少師祖, le condisciple de Xinlin Yongning, succéda à celui-ci comme abbé du monastère. Plus tard, un incendie ravagea le monastère. L'empereur fit arrêter les moines responsables. Dès lors, plus personne n'était capable de gérer le monastère. Hanshan s'en chargea et essaya d'épargner la peine capitale aux moines incarcérés. Peu après, Shaoshizu mourut à son tour. À cause des frais des funérailles auxquels il avait fallu faire face, le monastère était fortement endetté. C'est encore Hanshan qui se chargea du remboursement de la dette. Hanshan avait vingt-deux ans quand le service de l'éducation de l'État installa une école gratuite dans le monastère pour former les

²⁴⁸ Un instructeur important pour la pensée bouddhiste de Hanshan, Hanshan lui a consacré une biographie. Yuan Liaofan 袁了凡, l'auteur du *Liaofan sixun* 了凡四訓 (Quatre instructions de Liaofan), a aussi écrit pour lui une inscription de stèle.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 832 a24.

²⁵⁰ Hanshan connut dans sa vie plusieurs illuminations. Il raconte l'une d'elles : « Un jour, après avoir avalé ma bouillie de riz, j'avais commencé mes déambulations quand, soudain, je m'arrêtai sans plus pouvoir sentir mon corps ni mon esprit. Il y avait là seulement quelque chose d'immense et de brillant, de parfaitement plein et silencieux comme un gigantesque miroir circulaire où se reflétaient les montagnes, les rivières et l'immense terre. [...] à partir de ce moment, tout devint clair en moi et hors de moi, et ce que je voyais et entendais ne faisait plus obstacle [dans mon esprit]. Tous mes anciens doutes et embarras avaient disparu. » Cité par Gernet Jacques, *L'Intelligence de la Chine*, Paris, Gallimard, 1994, p. 296-297.

jeunes moines. Il fut invité à assumer un poste d'enseignant. C'est ainsi qu'il commença à enseigner les classiques des Cent écoles, l'histoire et la littérature. Shari Ruei-hua Epstein écrit dans une note de sa thèse :

Monastery schools taught Buddhism and free community schools usually hired secular teachers. For Hanshan to be teaching in a community school was very unusual.²⁵¹

Durant quatre ans, Hanshan enseigna dans trois monastères différents, à Nankin ou dans les environs de cette ville. C'est à vingt-six ans qu'il décida de renoncer à cette carrière pour se consacrer entièrement à la pratique de la doctrine, pour la recherche de la Voie. Il entreprit alors un long pèlerinage, se rendant dans des monastères célèbres, à la recherche des maîtres éminents, afin de se mettre à leur école. Au cours de ce voyage, il parcourut Yangzhou 揚州, Pékin, Tianjin 天津, les provinces du Shanxi 山西 et du Henan 河南. Lorsqu'il arriva aux monts Wutai 五台山²⁵², il fut frappé par la grande beauté de la montagne Han 憨山, c'est pourquoi, il en prit le nom : Hanshan fut désormais son nom religieux.

Durant ce voyage, Hanshan commença à fréquenter les lettrés confucéens. Lors de son séjour à Pékin, il rencontra les lettrés illustres d'alors, les frères Wang Fengzhou 王鳳洲 (1526-1590)²⁵³, Wang Linzhou 王麟洲 (1536 -1588)²⁵⁴, les frères Wang Boyu 汪伯玉 (1525 -1593)²⁵⁵, Wang Zhongyan 汪仲淹 (1543-1591)²⁵⁶ et Ou Zhenbo 歐楨伯 (1516-1596)²⁵⁷. La première fois qu'il rencontra Wang Fengzhou, celui-ci le traita par le mépris. Pour répondre à cette attitude, Hanshan feignit aussi l'arrogance de sorte que Wang Fengzhou, mécontent, se plaignit à son frère. Wang

²⁵¹ Shari Ruei-hua Epstein, *Boundaries of the Dao: Hanshan's (1546-1623) buddhist commentary on The Zhuangzi*, op.cit., p. 41 note 56.

²⁵² Ces monts très connus et sacrés du bouddhisme se trouvent dans la province du Shanxi 山西.

²⁵³ Alias Wang Shizhen 王世貞, grand littéraire, historien. Il excellait aussi en calligraphie et en peinture.

²⁵⁴ Alias Wang Shimao 王世懋, il excellait en prose et en poésie.

²⁵⁵ Alias Wang Daokun 汪道昆, littéraire, il excellait en prose et en peinture.

²⁵⁶ Alias Wang Daoguan 汪道貫, poète.

²⁵⁷ Alias Ou Daren 歐大任, un lettré et haut fonctionnaire qui excellait en prose.

Linzhou qui connaissait mieux Hanshan pour avoir déjà conversé avec lui rabroua son frère disant que le maître bouddhiste le dépassait.

Bien que Hanshan possédât un talent brillant, il n'avait aucune ambition dans le domaine littéraire. Lorsque Wang Zhongyan lui demanda pourquoi il ne suivait pas l'enseignement de son frère Wang Boyu pour devenir un auteur illustre en littérature, Hanshan répondit en riant : « (Dis à ton frère) de préparer ses genoux, afin qu'il puisse vénérer le vieux moine que je serai un jour et recevoir de ma bouche la doctrine venue de l'Ouest » (留取老兄膝頭。他日拜老僧。受西來意也).²⁵⁸ Cette réponse de Hanshan montre la confiance qu'il avait en lui-même et aussi sa foi dans la pratique bouddhiste. Pour lui, la littérature et le renom d'un lettré illustre ne peuvent être comparées avec la poursuite de la Voie. Cette réponse déplut à Wang Zhongyan qui la rapporta à son frère, Wang Boyu. Or, ce dernier avait compris Hanshan et présentait qu'il pouvait devenir un maître aussi éminent que le maître Zhongfeng Mingben. Il ne devait pas être entravé par des choses aussi insignifiantes que la littérature ou la renommée. C'est pourquoi Wang Boyu encouragea Hanshan à suivre le chemin des moines éminents. Hanshan lui fut très reconnaissant de la sincérité de ses conseils.

Toute sa vie, Hanshan continua à fréquenter de nombreux lettrés. Selon la recherche de Wang Honglei 王紅蕾:

……與憨山德清有過交往且可考的士人達到220人左右，或為理學大家，或為文字巨擘，或為高官名宦，或為著名居士。以憨山德清為中心的士人學佛群體，人數之多、範圍之廣、層次之高，在有明一代非常突出，很值得作為中國歷史上僧、俗交往的一個範例來研究。

[...] Les lettrés à avoir fréquenté Hanshan qu'on a pu identifier et étaient identifiables sont au nombre d'environ deux cent vingt. Ils étaient soit des maîtres réputés de l'École du Principe, soit des grands maîtres de la littérature et de la calligraphie, soit des hauts fonctionnaires célèbres, soit des bouddhistes laïcs réputés. Un grand nombre de lettrés, de niveau très

²⁵⁸ « Hanshan laoren zixu nianpu shu », in *Mengyou ji*, *op.cit.*, *juan.53*, p. 834 a21.

élevé, dans de très larges domaines suivait l'enseignement bouddhiste dont Hanshan était le centre. Durant la dynastie Ming, ce groupe était remarquable. C'est un exemple qui mérite une étude des relations entre les laïcs et les moines, dans l'histoire de la Chine.²⁵⁹

D'après l'étude de Wang Honglei, dans son œuvre intitulée *Hanshan yu wanming shilin* 憨山德清與晚明士林 (Hanshan et le milieu des lettrés à la fin de la dynastie Ming),²⁶⁰ parmi les lettrés les plus connus (mis à part ceux que nous avons déjà cités dans les paragraphes ci-dessus), Hanshan fréquentait le grand calligraphe et peintre Dong Qichang 董其昌 (1555-1636), le peintre Li Liufang 李流芳 (1575-1629), le dramaturge Tang Xianzu 湯顯祖 (1550-1616), Zhou Rudeng 周汝登 (1547-1629), un maître important de l'École de Wang Yangming et le grand lettré Qian Qianyi 錢謙益 (1582-1664) etc. Qian Qianyi, en tant que laïc bouddhiste, se considérait comme un disciple du maître Hanshan et ne ménagea pas ses efforts pour recueillir et publier son œuvre *Mengyou ji*. Selon Chen Hong 陳洪 et Wang Honglei 王紅蕾, « Dans la dernière période de la vie de Hanshan Deqing, parmi tous les lettrés qu'il avait fréquentés, c'est Qian Qianyi qui a le mieux compris sa pensée bouddhiste. Il vénérât sa personnalité et travailla avec ardeur à la mise en ordre de ses œuvres. » (錢謙益是憨山德清後期結識的結識的士人中, 對其佛學思想最為理解, 對其人格最為崇敬, 同時, 對整理憨山德清著作出力最多的一位).²⁶¹

En somme, la fréquentation des lettrés a occupé une partie importante et loin d'être négligeable dans la vie de Hanshan. Dans le *Mengyou ji* est recueilli un grand nombre de textes courts d'enseignement bouddhiste que le maître adressait aux lettrés ainsi que des poèmes qui leur étaient dédiés.

²⁵⁹ Wang Honglei 王紅蕾, « Cong Hanshan Deqing de jiaowang kan wanMing conglin yu shilin de sixiang hudong » 從憨山德清的交往看晚明叢林與士林的思想互動 (Percevoir l'interaction entre le milieu bouddhiste et le milieu des lettrés à travers la fréquentation de Hanshan Deqing), *Nankai xuebao* 南開學報, 2007, N°3, p. 101.

²⁶⁰ Wang Honglei 王紅蕾, *Hanshan yu wanming shilin*, op.cit.

²⁶¹ Cheng Hong 陳洪, Wang Honglei 王紅蕾, « Qian Qianyi yu Hanshan Deqing de yiduan sixiang yinyuan » 錢謙益與憨山德清的一段思想因緣 (Connection de la pensée entre Qian Qianyi et Hanshan Deqing), *Zhengzhou daxue xuebao* 鄭州大學學報, Vol.40, N°6, 2007, p.113.

À l'âge de trente-deux ans, après avoir lu le Vœu prononcé par Huisi 慧思, le grand maître de Nanyue 南岳, Hanshan, encouragé par l'exemple de ce maître, résolut lui aussi de sauver le monde et décida de propager la pensée bouddhiste. Sa première démarche fut de copier le *Huayan jing* 華嚴經 (*Sūtra de l'ornementation fleurie*) en utilisant son propre sang.²⁶² À ce moment, il apprit que l'impératrice douairière Li (1545-1614),²⁶³ adepte dévote du bouddhisme, voulait sélectionner des moines brillants pour organiser une assemblée bouddhiste de la récitation des sūtras afin d'obtenir la paix dans le pays et le bonheur du peuple. Il s'inscrivit dans cette démarche et à cette occasion, fit la connaissance de l'impératrice douairière. Celle-ci, ayant appris que le maître était en train de copier le sūtra, lui fit don de papier doré.

Lorsque Hanshan eut fini la copie du sūtra, il organisa une assemblée avec son ami, le moine Miaofeng 妙峰 (1531-1604)²⁶⁴. D'autres cérémonies de prières et des assemblées religieuses en faveur de la région et de l'état suivirent. Après quelques assemblées réussies, Hanshan, devenu célèbre, entreprit, avec le soutien de l'impératrice douairière, la restauration de quelques monastères en ruines pour propager de nouveau le bouddhisme.

Vivant retiré du monde, Hanshan n'était cependant pas indifférent aux souffrances du peuple. Il distribua l'argent²⁶⁵ donné par l'impératrice douairière Li aux pauvres et leur porta secours lors des famines²⁶⁶ et des épidémies²⁶⁷. Plus tard, en

²⁶² Dans les sūtras tels que le *Sūtra de l'ornementation fleurie*, le *Sūtra de filet de Dharma* et le *Sūtra de Nirvāna*, le Bouddha suggère aux pratiquants de copier les soutras avec leur sang pour réaliser la Voie ou pour s'acquitter d'un bienfait reçu des parents ou des maîtres. Cette pratique reflète le fait que les adeptes ne s'attachent plus à leur corps et n'hésitent pas à le sacrifier pour la recherche de la Voie.

²⁶³ Son titre posthume est Xiaoding 孝定.

²⁶⁴ Moine de l'école Chan, il était entré dans les ordres à l'âge de douze ans. Après leur rencontre au temple Bao'en de Nankin, il entretenait avec Hanshan une étroite amitié. Ils voyagèrent ensemble. Hanshan admirait beaucoup la vertu et la pratique bouddhiste de son ami. Miaofeng était connu surtout par son talent architectural.

²⁶⁵ Hanshan organisa une cérémonie de prières pour obtenir la naissance d'un petit-fils impérial. L'impératrice douairière lui accorda, à cette occasion, trois mille pièces d'or.

²⁶⁶ En 1593, à cause de la famine dans la région du mont Lao 嶗山 de la province de Shandong 山東, beaucoup de pauvres moururent. Hanshan distribua aux habitants proches du mont toutes les réserves du temple où il s'était retiré et descendit dans la ville pour acheter des nourritures grâce à quoi beaucoup purent survivre.

1594, à cause de sa fréquentation avec l'impératrice douairière, il fut impliqué dans la lutte interne entre l'empereur Shenzong 神宗 (règne de 1563-1620)²⁶⁸ qui croyait au taoïsme et l'impératrice douairière qui croyait au bouddhisme. L'impératrice douairière avait organisé une assemblée bouddhiste de prières pour l'obtention d'un prince héritier que Hanshan avait présidée. Or, après cette assemblée, une concubine favorable à l'impératrice douairière tomba enceinte. Mais cela déplut à l'empereur Shenzong qui préférait une autre concubine. À cause de cette affaire, l'empereur garda rancune envers l'impératrice douairière et leurs relations se détériorèrent gravement. Certains mandarins mal intentionnés saisirent l'occasion pour répandre des rumeurs à propos de l'impératrice douairière et de Hanshan. Ils accusèrent le maître bouddhiste d'avoir détourné l'argent de l'État à ses propres fins. L'empereur le tint pour vrai et donna l'ordre d'arrêter Hanshan. Celui-ci subit un châtiment physique rigoureux. Après l'examen des livres de comptes, l'empereur comprit que c'était une erreur, mais il accusa tout de même Hanshan d'avoir construit un temple secrètement. À l'époque, les individus n'avaient pas de droit de procéder à ce genre de construction. Hanshan fut emprisonné et exilé dans le sud, à Leizhou 雷州.²⁶⁹ Il n'était plus autorisé à porter son habit de bonze.

À son arrivée dans la province de son exil, Hanshan fut bien reçu par les hauts fonctionnaires de la région, grâce à sa réputation. Dans son autobiographie, il note :

抵五羊。囚服見大將軍。將軍為釋縛。欸齋食。寓海珠寺。大參周海門公。率門生數十人過訪。坐閒。周公舉通乎晝夜之道而知發問。……

²⁶⁷ En 1597, Hanshan était en exil à Leizhou 雷州. La famine, la sécheresse, les épidémies ravageaient la région. Comme les familles n'avaient même pas les moyens d'enterrer leurs morts, les cadavres restaient sans sépulture. Hanshan aida les habitants du lieu à organiser des enterrements et des cérémonies funéraires.

²⁶⁸ Zhu Yijun 朱翊鈞 (Wanli), seizième empereur de la dynastie Ming.

²⁶⁹ Une région reculée à l'époque. Actuelle Ville de Leizhou 雷州市, dans la province du Guangdong 廣東省.

Lorsque j'arrivai à la ville aux Cinq moutons,²⁷⁰ je portais un uniforme de prisonnier et allai voir le grand général. Le grand général me débarrassa de mes chaînes, m'accueillit avec un repas végétarien et m'installa au temple de Haizhu. Zhou Haimen, le commissaire provincial de l'administration civile invita une dizaine de disciples à me rendre visite. Au cours de la discussion, Monsieur Zhou s'enquit de la Voie qui transcendait les jours et les nuits. [...] ²⁷¹

Zhou Haimen, alias Zhou Rudeng 周汝登, était un grand lettré de l'école de Wang Yanming, de la branche Taizhou (*taizhou xuepai* 泰州學派)²⁷². Il avait buté sur l'expression : « la Voie qui transcende les jours et les nuits » provenant du *Livre des mutations* et demanda à Hanshan de l'éclairer à ce propos. Hanshan expliqua l'expression « les jours et les nuits » par « la vie et la mort » et gagna « l'admiration de toute l'assistance » (一座嘆服)²⁷³. L'estime de Zhou Rudeng permit à Hanshan d'étendre sa réputation dans le milieu des lettrés de la province. Selon l'étude de Longhui 龍晦, Zhou Rudeng écrivit un poème intitulé *Zeng Hanshan chanshi shi* 贈憨山禪師 (dédié au maître Chan Hanshan). Plus tard, il amena même ses disciples à faire construire une salle de méditation (*chantang* 禪堂) réservée au maître bouddhiste. Dans la préface du poème, Zhou Rudeng consigne le fait qu'il eut souvent l'occasion de s'entretenir avec le maître, pendant une demi-année.²⁷⁴ Sous l'influence de Zhou Rudeng, beaucoup de lettrés venaient demander à Hanshan son enseignement à propos de la Voie. Hanshan raconte son arrivée dans cette région :

粵士子向不知佛。適周公闡陽明之學。乃集諸子。問道於予。

²⁷⁰ Un autre nom de Canton.

²⁷¹ « Hanshan Laoren zixu nianpu shilu », in *Mengyou ji*, *juan.54*, *op.cit.*, p. 840 c09.

²⁷² Il est disciple de Luo Jinxi 羅近溪 (alias Luo Rufang 羅汝芳) (1515—1588).

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ Longhui 龍晦, « Lun Hanshan dashi de zhongxing caoxi jiqi chanxue » 論憨山大師的中興曹溪及其禪學 (Dissertation sur la restauration de Caoxi par le maître Hanshan et son étude de Chan), in *Longhui wenji* 龍晦文集 (Recueil de Longhui), Chengdu 成都, Bashu shushe 巴蜀書社, 2009, p. 60, p. 65.

Les lettrés de Yue²⁷⁵ ne connaissaient pas le bouddhisme. Maître Zhou était en train d'enseigner l'étude de Wang Yanming. Il rassemblait beaucoup de lettrés pour s'enquérir de la Voie auprès de moi.²⁷⁶

Grâce à l'érudition de Hanshan à propos des œuvres confucéennes et bouddhistes, grâce à son éloquence et à son esprit brillant, une partie des lettrés se convertirent au bouddhisme et devinrent ses disciples laïcs. Hanshan subjuguait aussi les dignitaires de la région qui le traitaient avec beaucoup de respect. Grâce à ces relations, il put continuer à prêcher les doctrines bouddhistes et restaurer le monastère du sixième patriarche Huineng 惠能 (638-713) de l'école Chan, aux environs de Leizhou. Malgré l'épreuve cruelle de l'exil, Hanshan ne se considérait pas comme vaincu. Il pensait ainsi acquitter la dette contractée dans une vie antérieure et l'acceptait avec sérénité. La dureté de sa vie pendant cette période lui fournit l'occasion de réfléchir au rapport entre la vie du monde séculier et la pratique bouddhiste.

Son exil prit fin six ans plus tard à l'occasion de l'amnistie accordée aux prisonniers par l'empereur Shenzong, pour la naissance de son petit-fils. Il revêtit à nouveau l'habit de bonze et continua à prêcher la doctrine bouddhiste.

À l'âge de soixante-dix-sept ans, le maître Hanshan quitta le monde. Son corps reste intact jusqu'à nos jours et repose dans le temple Nanhua à Caoxi.²⁷⁷

Pendant toute sa vie, Hanshan fut très proche de ses adeptes laïcs et des lettrés. Dans son ouvrage, Wang Honglei 王紅蕾 écrit :

……以憨山德清為核心，形成了一個以江南為主，範圍遍及全國；以萬曆朝為主，時間跨度長達半個多世紀的士人圈子，而這些士人大多皆堪稱晚明思想文化界的巨子。

²⁷⁵ À la dynastie Ming, Yue désignait Guangdong, Guangxi et Hainan.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 841 b05.

²⁷⁷ Le cadavre de certains moines bouddhistes ne connaît pas la putréfaction. Les bouddhistes les appellent *roushen pusha* 肉身菩薩 (bodhisattva au corps imputrescible) et aussi *roushen sheli* 全身舍利 (relique au corps entier). Les adeptes enrobent leurs corps de différentes matières pour en faire des statues afin de les vénérer dans les temples. Dans le temple Nanhua, reposent trois *roushen pusha* : celui du Huineng, le sixième patriarche de l'école Chan (qui était le premier « *roushen pusha* » en Chine), celui du maître Dantian 丹田 et celui de Hanshan.

作為一位出家僧人，憨山德清何以與那麼多屬於儒學門派的王學士人有著廣泛的交往呢？其中最重要的因素是雙方在思想深處的某些共通性，特別是他們在三教關係認識上的一致性。

[...] Autour de Hanshan, s'était formé un cercle de lettrés dont Jiangnan était le centre et qui rayonnait dans tout le pays, durerait plus d'un demi-siècle principalement pendant l'ère de Wanli. Par ces lettrés, beaucoup peuvent être considérés comme des personnes importantes dans le milieu culturel et philosophique, à la fin de la dynastie Ming.

Simple moine bouddhiste, comment Hanshan pouvait-il avoir une fréquentation si étendue avec tant de lettrés de l'école de Wang Yanming appartenant au confucianisme ? La plus importante raison, est que leur pensée avait certains points communs. Notamment, ils partageaient le même point de vue à propos du rapport entre les trois enseignements. [...] ²⁷⁸

²⁷⁸ Wang Honglei, *Hanshan yu wanming shilin*, op.cit., p. 204.

2. Les œuvres de Hanshan concernant les deux autres enseignements

Bien que Hanshan considère les œuvres de Laozi et de Zhuangzi comme secondaires, comparées aux œuvres bouddhistes, ces auteurs occupent une place assez importante dans la vie du maître bouddhiste. En effet, il s'efforça non seulement de déchiffrer la pensée de ces deux maîtres, mais il alla même jusqu'à pasticher leur littérature et leur style pour composer une œuvre qu'il intitula le *Hanshan Xuyan* 憨山緒言 (Paroles de Hanshan)²⁷⁹. Il avait alors trente-et-un ans. À propos de cette œuvre, Fu Guangzhai 傅光宅 (?- ?)²⁸⁰ ne cache pas son admiration :

……緒言。則旨出於西方聖人。而文似老莊者也。故曰。或老莊猶有所未及也。……

[...] Le principe des *Propos de Hanshan* provient des saints de l'Ouest et son texte est comparable au *Laozi* et au *Zhuangzi*. C'est pourquoi je dis que même le *Laozi* et le *Zhuangzi* ne peuvent atteindre son niveau. [...] ²⁸¹

Comme Fu Guangzhai l'indique, cette œuvre exprime essentiellement le principe du bouddhisme et certaines expressions sont similaires à celles du *Laozi* et du *Zhuangzi*. Citons quelques passages : « Les poissons sur terre n'oublient pas de s'humecter de salive. Les oiseaux dans la cage n'oublient pas d'arranger mutuellement leurs plumes. » (陸魚不忘濡沫。籠鳥不忘理翰).²⁸² L'idée des poissons qui s'humectent de salive provient du sixième chapitre du *Zhuangzi*. Une autre phrase qu'écrit Hanshan est la suivante : « Dans le Grand Oubli, on ne cherche pas à oublier les choses, pourtant on oublie tout. Ceux qui s'efforcent d'oublier les choses, plus ils veulent les oublier, plus elles les obsèdent. À cause de leurs attachements terrestres, ils ne comprennent pas la Voie. Pour comprendre vraiment la Voie, pourquoi ne pas l'oublier ? C'est pourquoi il est dit que les poissons s'oublient dans l'eau et les

²⁷⁹ Hanshan 憨山德清, « Hanshan Xuyan » 憨山緒言 (Paroles de Hanshan), in *Mengyou ji*, juan.45.

²⁸⁰ Lettré qui atteignit le titre de Jinshi (le premier lauréat des concours mandarinaux) en l'an 1577.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 776 a22.

²⁸² *Ibid.*, p. 773 b07. Cette phrase a été recueillie dans le *Caigeng tan* 菜根譚 (Propos sur la racine des légumes).

hommes s'oublient dans le Dao » (大忘不忘無不忘。用意忘者。愈忘愈著。執著者。未喻道。果喻道。何不忘耶。故曰魚相忘於水。人相忘於道). Ces deux phrases du maître bouddhiste font écho à celles de Zhuangzi qui est : « Lorsque la source d'un étang est épuisée, les poissons se réfugient dans la vase. Ils s'envoient mutuellement leurs haleines et se mouillent de leurs baves. Ces poissons misérables ne sauraient être comparés aux poissons qui s'oublient les uns les autres dans les fleuves et les lacs. »²⁸³ (泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖). Tandis que la phrase : « L'homme qui a atteint l'apogée de la Voie est doux, l'homme qui a atteint celle de la vertu est modeste, mais les choses qui ont atteint leur apogée sont brisées. » (道盛柔。德盛謙。物盛折)²⁸⁴ et la phrase : « Ceux qui ne perçoivent que les formes sont aveugles et ceux qui sont conscients de leur capacité de vision sont éclairés ; ceux qui n'entendent que le son sont sourds et ceux qui sont conscients de leur capacité à entendre ont l'ouïe fine. » (見色者盲。見見者明。聞聲者聾。聞聞者聰)²⁸⁵. Ces deux phrases, dans leur formulation, renvoient à la littérature du *Daode jing*.

Une autre œuvre importante de Hanshan à propos du taoïsme et du confucianisme est la *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi* que nous avons déjà évoquée brièvement. Cette œuvre ne se limite pas à la discussion sur le taoïsme comme son titre l'indique, elle englobe la pensée essentielle des trois enseignements et la conclusion qu'Hanshan tire de cette comparaison. Il avait alors quarante-cinq ans. À cette époque, il entreprenait souvent des discussions avec ses adeptes laïcs, dont la plupart était probablement des lettrés. C'est à partir de ces échanges qu'il fut amené à réaliser cette œuvre :

曾憶與居士夜談三教之宗。以唯識證二氏之旨。尋心印相可。是時還海上。偶筆之成書。曰觀老莊影響論。

²⁸³ Liou Kai-Hway et Benedykt Grynops (trad.), *Tchouang-Tseu, op.cit.*, p. 129.

²⁸⁴ Hanshan 憨山德清, *Hanshan Xuyan, op.cit.*, p. 775 b14.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 775 a12.

Je me souviens d'avoir discuté du principe des trois enseignements avec les adeptes laïcs durant toute la nuit en utilisant la pensée de Rien que conscience pour montrer que le but de deux maîtres était de faire comprendre que l'esprit et les phénomènes se reflètent mutuellement. Après cela, je retournai à ma demeure du bord de mer et ces pensées écrites occasionnellement ont fini par faire un livre dont le titre est la *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi*.²⁸⁶

Cette œuvre expose clairement la pensée de Hanshan sur les trois enseignements et l'attitude qu'il conseille aux bouddhistes vis-à-vis des deux autres enseignements non-bouddhistes. Nous étudierons de plus près cette œuvre au chapitre III de cette thèse.

Hanshan a commenté aussi trois classiques de l'enseignement confucéen : l'*Invariable milieu*, la *Grande Étude* et les *Annales des Printemps et Automnes* de Zuo Qiuming. L'idée des deux premiers commentaires lui fut suggérée par ses visiteurs. Plusieurs de ses travaux furent d'ailleurs entrepris à l'instigation de ces derniers. Car Hanshan aimait converser avec les lettrés et répondait volontiers aux questions qu'ils lui posaient. Ce sont ces échanges qui l'incitèrent à commenter les œuvres confucéennes. Dans son autobiographie, il précise :

因諸士子有歸依者。未入佛理。故著中庸直指以發之。

Comme parmi les lettrés qui s'étaient convertis au bouddhisme, certains connaissaient mal le principe bouddhiste, j'écrivis la *Désignation directe de l'Invariable milieu* pour les éclairer.²⁸⁷

C'est donc dans une intention pédagogique qu'il écrivit ses commentaires de l'*Invariable milieu*, pour guider les adeptes lettrés dans la compréhension de la doctrine bouddhiste. Dans ces commentaires, il expose les idées essentielles du bouddhisme tout en gardant les valeurs confucéennes à propos du gouvernement, de la

²⁸⁶ *Mengyou ji*, juan.16, p. 579 b13.

²⁸⁷ « Hanshan Dashi nianpu shilu », in *Mengyou ji*, op.cit., juan.54, p. 841 a17.

morale, de l'ordre social, de l'importance des rites. Il fait aussi l'éloge de Confucius et des autres saints rois antiques qu'il déclare vénérer et respecter.

C'est pour la même raison qu'il commente la *Grande Étude*.²⁸⁸ Pendant son exil à Caoxi, il s'était lié d'amitié avec les lettrés de la province du Guangdong, de sorte qu'ils lui faisaient souvent l'offrande de repas végétariens et s'enquéraient de la Voie auprès de lui. Hanshan écrit dans son autobiographie :

恩放嶺外。於今十四年矣。往來持鉢五羊。諸子謬推為知言。時時過從問道。……聞侍者讀大學。聒我疑焉。因取經一章。按綱目。設問答以自決。

On me fit grâce et je fus envoyé au massif montagneux où j'avais passé quatorze ans. Je faisais souvent des allers-retours, pour demander l'aumône,²⁸⁹ à Wuyang.²⁹⁰ Les maîtres me considéraient à tort comme un homme perspicace et venaient souvent me demander des enseignements sur la Voie. [...] Mon serviteur lisait à haute voix la *Grande Étude* et cela me réveilla. Tout à coup, j'eus une interrogation [sur ce classique], c'est pourquoi je repris les questions importantes soulevées dans l'ouvrage, me posant à moi-même des questions en y répondant pour me clarifier les idées.²⁹¹

Dans les commentaires de la *Grande Étude*, comme dans ceux de l'*Invariable milieu*, le moine reconnaît l'importance des valeurs confucéennes : les vertus morales, les relations sociales et le respect de l'ordre hiérarchique. Parfois ses explications sont assez fidèles au sens originel, mais le plus souvent il introduit indirectement ou directement les idées bouddhistes. C'est ainsi qu'il transforme pratiquement les idées

²⁸⁸ À l'époque, il avait soixante-six ans et résidait à Duanzhou 端州.

²⁸⁹ Demander l'aumône est une pratique bouddhiste exercée par certains moines. Les moines ne possèdent aucun argent et mendient leur nourriture. À l'époque du Bouddha, les moines indiens ne consommaient qu'un seul repas. Ils ne demandaient l'aumône que trois fois. S'ils essuyaient trois refus, ils ne mangeaient pas de toute la journée. Cette pratique permet aux moines de renoncer à leur dignité et à leur moi, de prouver leur endurance. Quant aux hommes ordinaires, ils peuvent grâce aux offrandes faites aux moines, accumuler de bonnes rétributions karmiques.

²⁹⁰ Précisément Canton 廣州.

²⁹¹ *Mengyou ji*, op.cit., juan.44, p. 762 a12.

centrales de la *Grande Étude* en doctrine ultime du Grand Véhicule qui devient semblable aux sūtras tels que le *Sūtra du diamant* et le *Sūtra du cœur*.

Si Hanshan commenta une autre œuvre confucéenne les *Annales des Printemps et Automnes* de Zuo Qiuming, c'est plutôt en mémoire de son ami intime Zibo Zhenke.²⁹² Celui-ci avait été victime de diffamations et était mort en prison.²⁹³ Hanshan se souvint d'une conversation avec cet ami cher et décida d'écrire les commentaires de cette œuvre :

因憶達師云。楞嚴說七趣因果。世書無對解者。予曰。春秋乃明因果之書也。遂著春秋左氏心法。

Je me souviens que le maître Daguan m'avait dit : « Le *Sūtra de concentration de la marche héroïque* aborde le sujet des causes et des effets des sept destinations²⁹⁴, or aucune œuvre séculière ne s'y intéresse ». Je lui répondis : « Les *Annales des Printemps et Automnes* appartiennent aux œuvres qui explicitent les causes et les effets ». C'est la raison pour laquelle je commence à écrire la *Transmission mentale du commentaire des Annales des Printemps et Automnes de Zuo Qiuming*.²⁹⁵

²⁹² Il l'écrivit à l'âge de cinquante-huit ans

²⁹³ En 1603, Zibo Zhenke fut impliqué dans un crime dit « l'affaire de l'ouvrage de sorcellerie » (*yaoshu shijian* 妖書事件). Zibo Zhenke avait pris la défense de Wu Baoxiu 吳寶秀 (?-1600), qui en tant que gouverneur de la commanderie supérieure (*Taishou* 太守) de Nankang 南康 (province de Jiangxi 江西), avait été arrêté pour avoir refusé de payer l'impôt sur l'exploitation des mines. Il s'était ainsi attiré la haine des eunuques concernés. Bientôt, dans la capitale, coururent des rumeurs selon lesquelles l'empereur Shenzong allait changer de prince héritier. On découvrit dans le palais un « ouvrage de sorcellerie » sur lequel on lisait que l'empereur avait choisi son fils aîné comme héritier par obligation alors qu'il aurait préféré mettre sur le trône son deuxième fils, dont la mère lui plaisait beaucoup. L'auteur prétendait même que l'empereur saisisait la première occasion pour changer le prince héritier. Les adversaires de Zibo Zhenke profitèrent des circonstances pour le faire arrêter, en invoquant comme prétexte qu'il avait participé de près ou de loin à cet ouvrage. Zibo Zhenke fut donc condamné. Dégoûté du monde, il s'assit et se laissa mourir. (Certains maîtres bouddhistes, en effet, arrivés à certain niveau de pratique peuvent décider de terminer eux-mêmes paisiblement leur vie en restant assis.). Hanshan dirigea la cérémonie d'enterrement de son ami et se chargea de l'impression de ses œuvres : les *Zibo zunzhe quanji* 紫柏尊者全集 (Œuvres complètes du vénérable Zibo).

²⁹⁴ C'est-à-dire, la destination des devas (*tianqu* 天趣), la destination des asuras (*axiuluo qu* 阿修羅趣), la destination des hommes (*renqu* 人趣), la destination des animaux (*chusheng qu* 畜生趣), la destination des esprits affamés (*egui qu* 餓鬼趣), la destination des habitants des enfers (*diyu qu* 地獄趣) et la destination des immortels (*shenxian qu* 神仙趣).

²⁹⁵ « Hanshan Laoren zixu nianpu shilu », in *Mengyou ji*, *juan.55*, *op.cit.*, p. 842 c10.

Malheureusement, cette œuvre est perdue et seule la préface subsiste. Le sujet central de cette œuvre, à savoir la notion des causes et des effets, est primordiale dans le bouddhisme. Selon cette pensée, on récolte ce que l'on a semé. Ce sont les êtres eux-mêmes qui produisent leur propre destin et non pas les dieux ou les démons. Mais comme les enchaînements des causes et des effets sont complexes, les effets peuvent parfois ne pas se produire immédiatement. Cependant, nul ne peut échapper à son karma. Tôt ou tard, on reçoit la récompense ou la punition que nous valent nos actes antérieurs. Même un être connaissant l'Éveil doit subir les conséquences des mauvais actes qu'il a commis dans ses vies précédentes. La différence entre un être égaré et un être éveillé, est que le premier subit son karma dans la peine et dans la souffrance, tandis que le second l'accepte paisiblement, puisqu'il comprend que la souffrance provenant du karma est aussi une création illusoire de l'esprit.

Dans les phrases inaugurales de cette préface, Hanshan explique la signification du terme « printemps et automne » et indique dans quel but il a composé cet ouvrage :

春秋者。聖人賞罰之書也。何名乎春秋。古者賞以春夏。罰以秋冬。
蓋象天地之生殺。而順布之。故春秋者。賞罰之名也。賞罰明而人心
覺。覺則知懼。

Les *Annales des printemps et automnes*, est une œuvre à travers laquelle les saints éclaircissent les notions de récompense et de punition. Pourquoi est-elle nommée les *Printemps et automnes* ? C'est que les anciens associaient la récompense au printemps et à l'été et la punition à l'automne et à l'hiver. Ils observaient les phénomènes de renouvellement incessant de la nature et s'y conformaient. C'est pourquoi les printemps et les automnes représentent la récompense et la punition. Lorsque la récompense et la punition sont justes, l'esprit de l'homme s'y soumet. Ayant l'esprit soumis, il respecte (les règlements) avec crainte.²⁹⁶

²⁹⁶ « Chunqiu Zoushi xinfaxu » 春秋左氏心法序 (Préface de la *Transmission mentale des Annales des Printemps et Automnes* de Zuo Qiuming), in *Mengyou ji*, op.cit., juan.19, p. 599 b08.

Si l'homme ne craint pas de punition pour ses mauvaises actions, c'est parce qu'il croit avoir la chance d'y échapper. D'où, selon Hanshan, la nécessité d'apprendre à l'homme que les conséquences de ses actions sont inéluctables. De même pour la récompense qui a pour but d'encourager les actes bienfaisants. Dans la correspondance que Hanshan adressa à un adepte laïc, le maître insiste sur l'importance des causes et des effets :

若持五戒。第一要明信因果。善惡報應。如影隨形。謂作善因福果。
定生人天。若造惡因惡果。必墮三途苦趣。

Lorsqu'on suit les cinq préceptes bouddhistes,²⁹⁷ il faut d'abord croire aux causes et aux effets. Les actes de l'homme, en bien ou en mal, auront obligatoirement leur sanction, cette rétribution est comparable à l'ombre qui suit inlassablement le corps. Si l'on a semé le bien, on récolte le bonheur, s'assurant ainsi de renaître dans le monde de l'Homme ou dans celui des Cieux. Si l'on fait le mal, on en récolte forcément les fruits et on tombe dans les trois mauvaises voies de la souffrance.²⁹⁸

Hanshan montre que le respect des cinq interdictions bouddhistes est basé sur la croyance des causes et des effets. Nul ne peut espérer échapper aux conséquences de ses actes. Pourtant, Hanshan précise dans une autre lettre que les causes et les effets sont créés par l'esprit des êtres : « Dans les dix Mondes de la Loi, tous les saints et les êtres ordinaires, les causes du bien, celles du mal et leurs effets, d'après la pensée de l'Ornement correct, sont la production de l'esprit Unique. » (是則十法界中。一切聖凡。善惡因果。依正莊嚴。皆由一心之所造).²⁹⁹ Cette idée correspond exactement à ce qu'il exprime dans ses commentaires des *Annales des printemps et automnes* :

²⁹⁷ Ou les cinq interdictions, qui consistent à : ne pas tuer les êtres (*bu shasheng* 不殺生), ne pas voler (*bu taodao* 不偷盜), ne pas commettre le péché de luxure (*bu xieyin* 不邪淫), ne pas mentir (*bu wangyu* 不妄語), ne pas consommer d'alcool (*bu yinjiu* 不飲酒).

²⁹⁸ Les trois mauvaises voies (*san edao* 三惡道) sont : la voie de l'enfer (*diyu* 地獄), la voie de l'esprit affamé (*egui* 餓鬼) et la voie de l'animal (*chusheng* 畜生). Hanshan, « Shi Chen shanren » 示陳善人 (Indication à l'homme de bien Chen), in *Mengyou ji*, *juan.10*, p. 525 b21.

²⁹⁹ Hanshan, « Shi Xu Qingzhi » 示徐清之 (Indication à Xu Qingzhi), in *Mengyou ji*, *juan.10*, p. 526 c15.

非左氏之心法也。仲尼之心法也。非仲尼之心法也。千古出世經世諸聖人之心法也。何以明之。心者。萬法之宗也。萬法者。心之相也。死生者。心之變。善惡者。心之迹。報應輪迴者。心之影響。其始為因。其卒為果。如華實耳。不出君臣父子兄弟夫婦朋友。人倫日用之際。

Les idées centrales que Zuo Qiuming transmet dans cette œuvre rencontrent aussi celles de Confucius. De même, ces idées se retrouvent chez tous les saints qui transcendent ou gouvernent le monde depuis très longtemps. Comment expliquer cela ? L'esprit est le principe de toutes choses. Toutes les choses sont des phénomènes produits par l'esprit. La mort et la vie sont des mutations de l'esprit. Le bien et le mal sont des traces de l'esprit. La rétribution et la roue des transmigrations sont le reflet et l'écho de l'esprit. Le commencement est leur cause et l'anéantissement est leur fruit. Cela est comparable aux fleurs produisant des fruits. [Les causes et les effets] se manifestent dans les relations sociales entre le souverain et ses sujets, le père et les fils, les frères aînés et les frères cadets, le mari et la femme, les amis, dans toutes les relations humaines dans la vie de tous les jours.³⁰⁰

L'enchaînement des causes et des effets est considéré par le bouddhisme comme une notion fondatrice de la doctrine. Elle est la base même de l'enseignement que reçoivent les adeptes. Faute d'avoir compris cette donnée fondamentale, ils ne peuvent aller loin dans la recherche de la Voie. Dans ce passage, Hanshan pousse l'idée dans ses ultimes implications car, il lie le sujet des causes et des effets avec celui de l'esprit. Il veut qu'on comprenne que les causes et leurs effets proviennent de l'esprit qui est dépourvu de toute notion de bien ou de mal, car il est immuable.

Par rapport aux commentaires des œuvres confucéennes, ceux des œuvres taoïstes de Hanshan sont beaucoup plus tardives. Bien qu'il ait conçu l'idée de commenter le *Daode jing* à quarante-sept ans et commencé dès lors à ébaucher cette œuvre, ce n'est que quinze ans plus tard, dans sa soixante-deuxième année, qu'il

³⁰⁰ *Ibid.*

l'acheva. À propos de ce travail, citons un passage que le maître écrit dans son autobiographie :

予住山中時。得為諸弟子說法。是年注道德經成。予幼讀老子。以文古意幽。切究其旨。有所得。俗弟子。請為之注。始於壬辰屬意。每參究透徹。方落筆。苟一字有疑而不通者。決不輕放。因此用功十五年。攜於行間。至今方完。

Lorsque je résidais dans la montagne, je prêchais la Loi à tous les adeptes. Cette année-là, je finis les *Annotations du Daode jing*. J'avais lu l'œuvre de Laozi quand j'étais enfant. Comme le style de cette œuvre était antique et son sens abscons, je dus faire des efforts pour décrypter son principe et arrivai finalement à une certaine compréhension. Les adeptes laïcs me demandèrent d'annoter cette œuvre. Au début de ma réflexion, je ne faisais que concevoir les idées générales. Ce n'est que lorsque je l'eus pénétrée à fond que je me mis à écrire. S'il y avait un mot dans l'œuvre que je n'étais pas sûr de comprendre à fond, je ne laissais jamais tomber. Je me suis appliqué, pendant quinze ans, à réfléchir sur tous les paragraphes. Ce n'est qu'à présent que je l'ai finalement parachevée.³⁰¹

À travers ce paragraphe, nous pouvons constater que Hanshan n'a pas ménagé sa peine pour écrire les *Annotations du Daode jing*. Avec une grande honnêteté intellectuelle, il avoue les difficultés rencontrées et ses efforts ininterrompus pour les surmonter jusqu'à ce qu'il ait réussi. Dans cette œuvre, il explique pourquoi Laozi écrit cette œuvre et reprend la phrase inaugurale du *Daode jing* : « Le Dao qu'on saurait exprimer n'est pas le Dao de toujours. » (道可道，非常道).³⁰² Selon le maître bouddhiste, il existe deux types de paroles, les paroles sincères qui découlent directement du cœur et les belles paroles, pleines de dissimulation. Bien que le Dao ne puisse, à proprement parler, être exprimé, pour le manifester et le révéler, on est

³⁰¹ *Ibid.*, p. 843 a18.

³⁰² Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 3.

bien obligé de recourir aux mots. Ainsi, pour lui, dans les versets du *Daode jing*, « les mots découlent tous du principe véritable. » (字字皆從真實理中流出).³⁰³

Comme les commentaires des œuvres confucéennes, les commentaires du *Daode jing* étaient une réponse aux sollicitations de ses adeptes laïcs. Hanshan attachait beaucoup d'importance à ce travail. Avec beaucoup de sérieux, il pesait chaque mot et toutes les phrases qu'il écrivait étaient mûrement réfléchies. Avant l'achèvement des commentaires du *Daode jing*, le maître annota une autre œuvre importante de la pensée taoïste, à savoir les *Chapitres internes du Zhuangzi*. Dans un court texte adressé à Jiao Hong 焦竑 (1540-1619)³⁰⁴, Hanshan fait une critique de l'exégèse du *Zhuangzi* et du *Laozi* faite par ce grand lettré :

間披老莊翼。乃集諸家之大成。雖註疏多峻。乃人人老莊。非老莊老莊也。惟公入此三昧甚深。何不徹底掀翻耶。……某昔行脚中。嘗以二老為伴。時時察其舉動。頗有當心者。但難以言語形容耳。

En lisant en détail les *Commentaires du Laozi* et les *Commentaires du Zhuangzi*³⁰⁵, je remarque qu'ils rassemblent excellemment toutes les exégèses. Malgré la sévérité des notes et commentaires, ce n'est que le *Laozi* et le *Zhuangzi* de tout le monde et non le *Laozi* et le *Zhuangzi* de Laozi et de Zhuangzi eux-mêmes. Vous comprenez si profondément la pensée intrinsèque, pourquoi n'allez-vous pas au fond des choses ? [...] Jadis, lorsque je voyageais çà et là, je prenais quelquefois ces deux maîtres comme compagnons.³⁰⁶ J'observais souvent leur comportement [à travers leurs œuvres] et atteignais un certain degré de compréhension. Mais, cela est difficile à exprimer à travers la langue.³⁰⁷

³⁰³ Hanshan, *Daode jing jie*, op.cit., p. 149.

³⁰⁴ Alias Jiao Ruohou 焦弱侯 et Jiao Congwu. Grand érudit et collectionneur des livres de la dynastie Ming. Il excellait dans les trois enseignements. À part les œuvres confucéennes, il a commenté aussi le *Daode jing*, le *Zhuangzi* et quatre sūtras bouddhistes.

³⁰⁵ Ce sont deux commentaires écrits par Jiao Hong.

³⁰⁶ C'est-à-dire, il a emporté les œuvres de ces deux maîtres pendant le voyage.

³⁰⁷ « Yu Jiao Congwu taishi » 與焦從吾太史 (À l'académicien Jiao Congwu) in *Mengyou ji*, op.cit., juan16, p. 577 a07.

Hanshan dit d'une façon très franche à Jiao Hong que ses commentaires du *Laozi* et du *Zhuangzi* n'expriment que ses propres idées et non pas celles de Laozi et Zhuangzi eux-mêmes. Ce n'est pas la seule fois que Hanshan formulait ce genre de critique. Dans un passage de la préface de ses *Annotations de Daode jing*, il exprimait une idée similaire :

予少喜讀老莊。苦不解義。惟所領會處。想見其精神命脉。故略得離言之旨。及搜諸家註釋。則多以己意為文。若與之角。則義愈晦。及熟翫莊語。則於老恍有得焉。因謂註乃人人之老莊。非老莊之老莊也。

Lorsque j'étais très jeune, j'adorais lire le *Laozi* et le *Zhuangzi* et trouvais pénible de ne pas comprendre leur sens. Je m'appuyai donc sur ce que j'avais compris pour réfléchir sur les points capitaux de leur esprit et parvins à acquérir le vrai principe qu'on ne saurait atteindre par la simple lecture. Alors qu'en parcourant les annotations de tous les exégètes, je constate que la plupart d'entre eux annote ces œuvres en s'appuyant sur leurs propres idées. Ils s'efforcent d'en éclaircir le sens, ce qui les rend encore plus absconses. Familiarisé avec les paroles de Zhuangzi, j'acquis aussi une certaine compréhension sur le *Laozi*. C'est pourquoi je peux considérer que les annotations existantes reflètent le *Laozi* et le *Zhuangzi* de tout le monde et non pas le *Laozi* et le *Zhuangzi* de Laozi et de Zhuangzi.³⁰⁸

Hanshan critique les lecteurs qui s'arrêtent à la signification apparente des phrases pour comprendre les œuvres. Selon lui, il faut en pénétrer le sens profond, déceler la véritable intention et le sens sous-jacent que les auteurs cachent derrière leur littérature. Il souligne le fait que lui-même, par contre a atteint cette compréhension profonde du *Laozi* et du *Zhuangzi* et a acquis le principe général de la pensée de ces deux maîtres.

Une autre raison pour laquelle Hanshan écrivit les *Annotations du Zhuangzi*, est qu'il voulait contrer la propagation de deux œuvres exégétiques du *Zhuangzi* : le *Zhuangzi kouyi* 莊子口義 (Exposé oral du *Zhuangzi*) dont l'auteur est le penseur

³⁰⁸ « Zhu Daode jingxu », in *Mengyou ji*, *op.cit.*, *juan*.19, p. 601 a07.

confucéen Lin Xiyi 林希逸, alias Lin Yanzhai 林禱齋 (1193-1271) et le *Nanhua zhenjing fumo* 南華真經副墨 (Texte littéraire du *Classique véritable de Nanhua*³⁰⁹) attribuable au taoïste Lu Xixing 陸西星 (1520-1606). Comme dans ces œuvres, les auteurs faisaient certaines comparaisons entre le *Zhuangzi* et le bouddhisme, Hanshan considéra qu'ils donnaient du *Zhuangzi* et des doctrines bouddhistes une interprétation erronée. Il pensa qu'il avait le devoir de clarifier la pensée bouddhiste et de corriger la fausseté de ces œuvres qui fourvoyaient les lecteurs. C'est ce qu'il exprime dans le passage suivant :

迨觀諸家註釋。各徇所見。難以折衷。及見口義副墨。深引佛經。每一言有當。且謂一大藏經皆從此出。而惑者以為必當。深有慨焉。余居海上枯坐之餘。因閱楞嚴法華次。有請益老莊之旨者。遂蔓衍及此以自決。

Quand ils parcourent les différentes exégèses, ils sont confrontés à une telle diversité de points de vue personnels qu'ils ont du mal à appréhender l'ensemble de la doctrine. Des œuvres telles que l'*Exposé oral* et le *Texte littéraire* citent souvent des sūtras et affirment, à partir de citations, l'analogie entre le *Zhuangzi* et tous les canons bouddhistes qui en découleraient. Ils induisent en erreur les lecteurs qui sont convaincus de la vérité de ce propos, ce que je déplore.

J'ai séjourné longtemps au bord de la mer, assis à méditer. Puis j'ai lu le *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque* et le *Sūtra du Lotus* et j'ai reçu des visiteurs venant me consulter sur le principe du *Laozi* et du *Zhuangzi*. C'est pourquoi j'ai conçu cette idée [d'écrire des annotations] et pris enfin la décision de la réaliser.³¹⁰

Le moine critiqua sévèrement Lin Xiyi et Lu Xixing à propos de leur ignorance du bouddhisme et aussi du *Zhuangzi*. Lin Xiyi annote le *Zhuangzi* en s'appuyant principalement sur les doctrines du confucianisme. Considérant que le confucianisme

³⁰⁹ À savoir le *Zhuangzi*.

³¹⁰ *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi*, op.cit., juan.45, p. 766 a10.

n'est pas suffisant pour éclairer le sens du *Zhuangzi*, il utilise aussi la pensée de l'école Chan, notamment les idées relatives à l'Éveil subit (*dunwu* 頓悟). Dans le *Zhuangzi kouyi*, il utilise un grand nombre de termes et de phrases du bouddhisme pour analyser le *Zhuangzi*. Néanmoins, ce n'est pas tant pour faire comprendre le bouddhisme aux lecteurs que Lin Xiyi fait référence aux notions bouddhistes. Il a plutôt pour but de promouvoir la pensée confucéenne. Quant à Lu Xixing, il considère le *Zhuangzi* comme étant un commentaire de l'œuvre de Laozi³¹¹. Il annote le *Zhuangzi* en s'appuyant sur le *Daode jing* et emprunte aussi la pensée bouddhiste et confucéenne. Dans son texte, Sun Yunan conclut à ce propos :

……南宋學者林希逸在《莊子口義發題》中說，作為百家之冠的《莊子》一書，同時也是佛教經藏的源頭之一。明代道士陸西星更把《莊子》視為中國的佛經，他說：“不讀三教之書，不可以不讀《莊子》。”德清認為，若聽任此類詮釋流傳於世，勢必影響大乘佛法的純粹性與完整性，所以他在會通佛道的過程中，始終貫穿強烈的護法意識以引導當時的士子文人。

[...] Lin Xiyi, le lettré de la Dynastie Song, dit dans son texte l'*Indication de l'Exposé oral du Zhuangzi* : « En tant que la couronne des Cent écoles, le *Zhuangzi* est aussi une des sources du canon bouddhique ». Lu Xixing, le taoïste de la Dynastie Ming considère encore le *Zhuangzi* comme un sūtra bouddhiste chinois. Il dit : « On peut ne pas lire les œuvres des trois enseignements, mais on ne peut pas ne pas lire le *Zhuangzi* ». Selon Deqing, si l'on laisse ce genre d'interprétation se répandre dans le monde, elle finira par influencer la pureté et l'intégrité de la doctrine bouddhiste du Grand Véhicule. C'est pourquoi, lorsqu'il fait fusionner le bouddhisme et le taoïsme, il garde toujours présent à l'esprit la nécessité, en guidant les mandarins et les lettrés d'alors, de protéger la doctrine bouddhiste.³¹²

³¹¹ Sur ce point, Hanshan est tout à fait d'accord, puisqu'il exprime lui-même cette idée.

³¹² Sun Yunan 孫宇男, « Hanshan Deqing : Yuanrong huayi de fodao guan » 憨山德清：圓融化一的佛道觀 (Hanshan Deqing : le point de vue harmonisé et fusionné sur le bouddhisme et le taoïsme), *Zhongguo zongjiao* 中國宗教, N°9, 2012, p.51.

En tant que maître du bouddhisme, Hanshan réagit contre l'absurdité de prétendre que le bouddhisme provient du *Zhuangzi* et contre la distorsion de la pensée bouddhiste par ces deux auteurs qui risquent de mettre cette pensée en péril. C'est pour combattre ce danger que Hanshan a annoté lui-même le *Zhuangzi*.

Hanshan annote le *Daode jing* et le *Zhuangzi* dans des styles un peu différents, mais les idées qu'il veut exprimer dans ces deux œuvres vont dans le même sens, puisqu'il considère le *Zhuangzi* comme une sorte de commentaire du *Daode jing*. Dans les annotations du *Daode jing*, il écrit des commentaires généraux à la fin de chaque chapitre. Chacun des commentaires de Hanshan comporte, le plus souvent, plus de mille caractères. Or, les annotations du *Zhuangzi* sont beaucoup plus détaillées et explicites. Très souvent, Hanshan annote phrase par phrase, voire même mot à mot. À la fin de chaque paragraphe, il ajoute un passage de commentaire sur l'ensemble du paragraphe pour en faire la synthèse. De plus, Hanshan considère que les chapitres internes du *Zhuangzi* expriment déjà la quintessence de la pensée du maître taoïste et que les autres chapitres ne sont que des ajouts accessoires. C'est pourquoi son travail d'exégèse se limite aux sept premiers chapitres.

Dans ces œuvres, Hanshan exprime une opinion favorable vis-à-vis des œuvres de Laozi et de Zhuangzi, ayant été lui-même influencé, dans sa jeunesse par la pensée de ces deux maîtres. Ce n'est pas pour autant dire qu'il adhère à toutes leurs idées. Mais lorsqu'il annote ces deux œuvres, il ne tente pas de les contredire systématiquement. Parfois, il rend fidèlement le sens des textes originaux en les expliquant dans le détail, parfois, il indique qu'une telle idée est imparfaite, parfois il s'extasie devant une phrase, parfois il introduit des idées nouvelles et inattendues, généralement très différentes de l'interprétation des autres exégètes.

Hanshan s'appuie assez souvent sur les versets du *Daode jing* pour commenter le *Zhuangzi* et vice versa. Le maître bouddhiste affirme la radicale similitude des philosophies de Laozi et de Zhuangzi. Par là il partage plutôt l'idée prônée par Jiao Hong 焦竑 selon laquelle Zhuangzi peut être considéré comme le continuateur de la pensée de Laozi dont il aurait ressenti fortement l'influence, bien que la transmission

n'ait pu se faire directement puisque Zhuangzi vécut deux siècles après Laozi. Selon Hanshan, mise à part la différence stylistique et rhétorique, la pensée de Zhuangzi s'inscrit dans la suite de celle de Laozi et est directement influencée par son rayonnement.

Le moine cite aussi à plusieurs reprises la doctrine de Confucius et de ses continuateurs pour éclairer certains paragraphes de ces œuvres taoïstes. Par exemple, dans les *Annotations du Daode jing*, il mentionne treize fois Confucius et cinq fois Yan Hui, le disciple favori de Confucius, pour expliquer la pensée de Laozi. Hanshan tient même pour vraie l'anecdote selon laquelle Confucius aurait sollicité l'enseignement de Laozi et se serait écrié que la pensée de Laozi était aussi prodigieuse qu'un dragon. Le moine fait ainsi l'éloge de l'enseignement de Laozi, le considérant comme supérieur à celui de Confucius.

Dans le *Zhuangzi*, l'apparition de Confucius et de quelques-uns de ses disciples est encore plus fréquente, puisque Zhuangzi dépeint lui-même beaucoup de scènes où Confucius est le protagoniste principal. Le rôle que Zhuangzi donne à Confucius est assez complexe. Tantôt il présente une image positive de Confucius donnant une leçon à ses disciples et prêchant une doctrine satisfaisante, tantôt il le montre jugeant humblement ses propres comportements qu'il compare à ceux des saints mais parvenant toujours à en tirer une leçon, tantôt il le décrit se lamentant de l'imperfection de son esprit et se jugeant sévèrement pour n'avoir pas trouvé la Voie. Lorsque Hanshan annote les anecdotes concernant Confucius, il ne distingue pas le Confucius historique du personnage créé par Zhuangzi. Il cherche à mettre en évidence les idées exprimées dans ces scènes inventées sans se préoccuper de leur authenticité, de sorte qu'il est difficile d'établir, les véritables relations qu'il conçoit entre les pensées de Zhuangzi et de Confucius.

Cependant, dans certaines des *Annotations du Zhuangzi*, Hanshan sélectionne une ou deux phrases et les compare aux passages des œuvres confucéennes qui consignent les paroles de Confucius pour montrer que, malgré le niveau et l'orientation différente de leur pensée, les doctrines de ces deux maîtres ne sont pas inconciliables.

Dans la *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi*, il explicite plus clairement pourquoi Zhuangzi attaque Confucius en l'infériorisant. Selon lui, le but visé par Zhuangzi n'était pas de déprécier systématiquement Confucius.

Dans beaucoup de cas, dans les annotations de ces deux œuvres taoïstes, Hanshan compare les idées de Laozi ou de Zhuangzi aux conceptions et aux idées du bouddhisme, soit directement, soit implicitement. Quelquefois, dans le commentaire d'un passage, d'une conversation ou en rapportant des anecdotes contenues dans ces deux œuvres, Hanshan remarque que certaines phrases expriment des idées comparables à celles du Petit Véhicule tandis que d'autres renvoient à celles du Grand Véhicule. Il considère ainsi que les textes de ces deux œuvres se situent à des niveaux différents. Cette évaluation est tout à fait plausible du point de vue du bouddhisme, puisqu'au sein de l'enseignement bouddhiste, il existe des doctrines qui comportent des expédients et la doctrine parfaite et ultime pour s'adapter à des disciples aux facultés variées. C'est ce que le bouddhisme entend par *chushan* 初善 (Loi correcte bonne en son début), *zhongshan* 中善 (Loi correcte bonne en son milieu) et *houshan* 後善 (Loi correcte bonne en sa fin).³¹³

³¹³ Ces trois concepts sont traduits par Jean-Noël Robert. Voir Jean-Noël Robert, *Le Sūtra du Lotus*, *op.cit.*, p. 58.

Chapitre III. Comparaison des trois enseignements par Hanshan Deqing

Pour comprendre précisément comment Hanshan Deqing positionne les trois enseignements et quels sont, selon lui leurs points communs et leur divergences, il est nécessaire d'étudier particulièrement deux de ses textes, l'un est intitulé *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi*, l'autre étant la préface de ses *Annotations du Daode jing*. Une troisième source est le *Mengyou ji*.

Comme nous l'avons déjà indiqué, bien que le titre de la *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi* ne mentionne que les deux maîtres de la pensée taoïste et que la préface des *Annotations du Daode jing* soit consacrée à cette œuvre, leur contenu ne se limite absolument pas à cette seule pensée. Surtout, dans la première œuvre, Hanshan indique clairement la convergence et la divergence des trois enseignements, examinées méthodiquement, terme à terme et consacrant à chaque terme un petit chapitre. Shari Ruei-hua souligne, dans sa thèse, l'importance historique, philosophique et philologique de cette œuvre. Elle écrit : « Even though Buddhism had been practiced in China for a millennium and a half, no monk before Hanshan had ever written a formal, full-length commentary on the Confucian or Daoist classics. »³¹⁴ Dans le paragraphe d'introduction à cette œuvre, Hanshan explique pourquoi les maîtres bouddhistes doivent saisir le principe des autres doctrines pour comprendre la pensée de leurs adeptes. Car, la mission du bouddhisme consiste à aider ces adeptes à rompre leur attachement aux choses. Hanshan compare les pensées erronées des adeptes et leurs attachements terrestres aux différents types des « maladies ». Selon lui, un médecin qui ne comprendrait pas la source ni la cause de la maladie, n'en aurait pas fait l'anamnèse, qui ne se préoccuperait pas de l'état de santé général du malade peut difficilement guérir la maladie, même s'il connaît tous les remèdes. De même, comprendre les qualités spirituelles, les penchants et la pensée des adeptes peut permettre aux maîtres de trouver le moyen le plus efficace pour rompre leur attachement au monde. À travers cette introduction de Hanshan, nous

³¹⁴ Shari Ruei-hua Epstein, *Boundaries of The Dao: Hanshan's (1546-1623) buddhist commentary on the Zhuangzi*, op.cit., p. 65.

pouvons comprendre que le détachement des choses est primordial dans sa pensée. Il critique les moines bouddhistes de son époque qui s'en tiennent aux doctrines bouddhistes et considèrent les autres doctrines comme hétérodoxes ou insignifiantes. Pour Hanshan, ces moines, avec leur esprit étriqué et partial ne peuvent exercer leur mission de « bénéficier au monde » (*lisu* 利俗).

Quand Hanshan écrit sur la fusion des trois enseignements, quand il annote des classiques non bouddhistes, c'est dans le but de faire comprendre la pensée bouddhiste aux non-bouddhistes, mais aussi de montrer le principe ultime de la doctrine bouddhisme et d'en donner un aperçu d'ensemble aux adeptes bouddhistes eux-mêmes.

1. La métamorphose des bodhisattvas et des bouddhas

Pour Hanshan, les maîtres importants du confucianisme et du taoïsme sont des sortes de bodhisattvas dont la mission est de sauver le monde. Bien qu'ils procèdent de différentes manières, ce but commun rapproche d'emblée ces maîtres de la doctrine bouddhiste. La notion des bodhisattvas a des variantes suivant les différents courants de pensée bouddhistes. Françoise Wang-Toutain les définit de la façon suivante :

Ce sont d'une part des êtres ordinaires qui, après avoir produit en eux la pensée d'Éveil (*bodhicitta*, *puti xin* 菩提心), développent au cours de longues périodes cosmiques qualités et sagesse jusqu'à parvenir à leur parachèvement mais les *bodhisattvas* sont également présentés comme des *buddha* ou plutôt comme l'incarnation d'une qualité bien précise des *buddha*.³¹⁵

³¹⁵ Wang-Toutain Françoise, *Le bodhisattva Ksitigarbha en Chine du V^e au XIII^e siècle*, Paris, Presses de l'École française d'Extrême-Orient, 1998, p. 5.

Hanshan n'est pas le premier à avoir comparé les saints des trois enseignements aux bodhisattvas. Comme nous l'avons déjà vu dans le premier chapitre, le maître Yongming Yanshou 永明延壽 et Da Hongshan Bao'en 大洪山報恩 s'appuient aussi sur cette idée. Dans le premier chapitre, nous avons aussi indiqué qu'elle a été énoncée par le Bouddha lui-même, lors de l'Assemblée du Lotus et qu'elle est consignée dans le *Sūtra du Lotus* par cette phrase : « S'il se trouve des êtres qui doivent obtenir le salut grâce à un tel corps, l'être d'Éveil apparaît alors en ce corps pour leur prêcher la Loi. » (應以何身得度即現何身)³¹⁶. Dans le chapitre de ce sutra, intitulé « Guanshiyin pusa pumen pin » 觀世音菩薩普門品 (Porte universelle de l'être d'Éveil Considérant les Voix du monde)³¹⁷, lorsque le bodhisattva des sens innombrables (Wujinyi pusa 無盡意菩薩) demanda au Bouddha pourquoi le bodhisattva Avalokitésvara 觀世音 s'était manifesté ici-bas, le Bouddha lui répondit :

善男子！若有國土眾生應以佛身得度者，觀世音菩薩即現佛身而為說法；應以辟支佛身得度者，即現辟支佛身而為說法；應以聲聞身得度者，即現聲聞身而為說法；應以梵王身得度者，即現梵王身而為說法；……

Fils de bien, s'il se trouve des êtres d'un royaume qui doivent obtenir le salut grâce à un corps d'éveillé, l'être d'Éveil Considérant les Voix du Monde apparaît alors en corps d'éveillé pour leur prêcher la Loi. S'ils doivent obtenir le salut grâce à un corps d'éveillé pour soi, il apparaît alors en corps d'éveillé pour soi pour leur prêcher la Loi. S'ils doivent obtenir le salut grâce à un corps d'auditeur, il apparaît alors en corps d'auditeur pour leur prêcher la Loi. S'ils doivent obtenir le salut grâce à un corps de roi Brahmā, il apparaît alors en corps de roi Brahmā pour leur prêcher la Loi.
[...]³¹⁸

Le bouddha continue à expliquer que si le salut peut être obtenu grâce au corps d'Indra (*Dishi* 帝釋), à celui du dieu Souverain (*Zizai tian* 自在天), du dieu Grand-

³¹⁶ Traduction de Jean-Noël Robert avec un peu de modification. *Le Sūtra du Lotus*, op.cit., p. 366.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ *Ibid.*

Souverain (*Da zizai tian* 大自在天), du grand général céleste (*Datian jianjun* 大天將軍), de Vaiçravaṇa (*Pishamen* 毗沙門), d'un roi mineur (*Xiaowang* 小王), d'un riche, d'un maître de maison, d'un mandarin, d'un Brahmāne ou de son épouse, d'un moine ou d'une nonne, d'un laïc pieux ou d'une pieuse laïque, d'un garçon ou d'une fille, d'un dieu, d'un dragon, d'un silène (*Yecha* 夜叉), d'un centaure (*Qiandapo* 乾闥婆), d'un titan (*Axiuluo* 阿修羅), d'un griffon (*Jialouluo* 迦樓羅), d'une chimère (*Jinnaluo* 緊那羅), d'un python (*Moluojia* 摩羅伽), d'un humain et d'un non-humain, d'un Porte-Foudre (*Zhi jingang shen* 執金剛神), il apparaîtra alors dans ces corps pour leur prêcher la Loi. En somme, les bodhisattvas apparaissent dans n'importe quel corps, y compris les plus incongrus pour prêcher la Loi aux êtres lorsque la circonstance leur est convenable. Apparaître sous la même forme que ceux qu'on veut convertir facilite la propagation de la doctrine. On est plus enclin à partager les sentiments et les opinions de ceux qui vous ressemblent.

Hanshan considère Laozi, Zhuangzi et leurs adeptes comme des sortes de Brahmane chinois. Laozi et Zhuangzi seraient des bodhisattvas incarnés dans des corps de Brahmane pour prêcher la Loi aux Brahmane. Dans un passage, il montre que Laozi peut être classé dans trois véhicules différents selon l'angle à partir duquel on l'examine :

勞形莫先於有智。故釋智以淪虛。此則有似二乘。且出無佛世。觀化知無。有似獨覺。原其所宗。虛無自然。即屬外道。觀其慈悲救世之心。人天交歸。有無雙照。又似菩薩。蓋以權論。正所謂現婆羅門身而說法者。

Si l'homme fatigue son corps, c'est parce qu'il possède l'intelligence. C'est pourquoi il faut abandonner l'intelligence pour ensuite se conformer au vide. Cette idée ressemble plutôt à celle du Petit Véhicule. De plus, [Laozi] né dans un monde sans bouddha et qui parvint à observer les changements naturels et à comprendre la non-existence ressemble plutôt à un bouddha-pour-soi. Si on prend en compte son principe, à savoir le néant et la

spontanéité naturelle, il appartient plutôt à la Voie extérieure. Mais, si on retient que son cœur compatissant veut sauver le monde et que sa pensée englobe le monde de l'Homme et celui des Cieux, à travers lesquels il embrasse à la fois l'existence et la non-existence, il ressemble plutôt aux bodhisattvas. Du point de vue de l'enseignement préparatoire, il est comparable à celui qui prône la doctrine en s'incarnant dans un corps de Brahmāne.³¹⁹

Pour Hanshan, Laozi est un bodhisattva qui s'est incarné en maître taoïste pour exhorter l'homme à se détacher son désir et de son intelligence, car il éprouve de la compassion pour l'homme et veut sauver le monde. Quant à Zhuangzi, il est un continuateur de Laozi dans la même perspective :

此其說人天法，而具無礙之辯者也。非夫現婆羅門身而說法者耶，何其遊戲廣大之若此也。……當群雄吞噬之劇，舉世顛暝，亡生於物慾，火馳而不返者眾矣。若非此老崛起，攘臂其間，後世縱有高潔之士，將亦不知軒冕為桎梏矣。均之濟世之功，又何如耶。

Il appartient à ceux qui prônent la doctrine des Cieux, à celle de l'Homme et à ceux qui possèdent l'éloquence sans entrave. S'il n'avait pas été celui qui, en s'incarnant dans un corps de Brahmāne, se manifeste dans ce corps pour prêcher sa doctrine à un autre Brahmāne, comment aurait-il pu jouer si bien ce rôle ? [...] De plus, c'était une période où les seigneurs de la guerre s'entredévoraient furieusement, le monde entier était en pleine confusion et dans l'obscurantisme. Nombreux étaient ceux qui se perdaient sans retour en poursuivant follement des désirs matériels. Si ce maître [Zhuangzi] n'avait pas surgi, ne s'en était pas mêlé, même s'il y avait eu des personnes de noble conduite dans la postérité, on n'aurait pas su que le char et le bonnet des hauts dignitaires étaient comparables aux entraves et aux menottes. Dans ce cas, comment pourrait-on ne pas lui attribuer le mérite d'avoir secouru le monde ?³²⁰

³¹⁹ *Ibid.*, p. 768 b23.

³²⁰ *Mengyou ji, op.cit., juan.45, p. 767 b18.*

Hanshan montre que Confucius et Mencius sont aussi des bodhisattvas dont le but est de sauver le monde. Confucius a prêché la doctrine séculière en fonction des besoins et des circonstances de l'époque. Il écrit :

觀其濟世之心豈非據菩薩乘，而說治世之法者耶。

Avec un cœur si secourable envers le monde, comment pourrait-il ne pas appartenir à ceux qui pratiquent le Véhicule des bodhisattvas et prêchent la doctrine du gouvernement ? ³²¹

Et Mencius vivait dans une époque troublée, c'est pourquoi il s'efforçait de propager sa doctrine afin de freiner la décadence des mœurs :

嘗謂五伯僭竊之餘，處士橫議，充塞仁義之途。若非孟氏起而大辟之，吾意天下後世難言矣。

Je dis qu'à l'époque où les cinq Hégémons s'arrogeaient le pouvoir, les lettrés retirés débattaient abondamment de la politique et la bienveillance et la justice étaient étouffées,³²² si Mencius n'était pas intervenu, selon moi, le sort de la postérité de l'empire tout entier aurait été compromis.³²³

Les bodhisattvas s'incarnent dans le corps d'un être ordinaire en se conformant aux circonstances pour prêcher la Loi, et ils choisissent les doctrines en adéquation avec le niveau et la condition de la personne qui reçoit l'enseignement. Dans ces conditions toutes les doctrines peuvent être considérées comme la doctrine du Bouddha. Hanshan s'exprime ainsi :

由是觀之，佛法豈絕無世諦，而世諦豈盡非佛法哉。由人不悟大道之妙，而自畫於內外之差。道豈然乎。

Considérant cela, comment l'enseignement du Bouddha pourrait-il ne pas contenir la vérité relative ? Et comment la vérité relative pourrait-elle ne pas appartenir à l'enseignement du Bouddha ? C'est parce que l'homme ne

³²¹ *Ibid.*, p. 767 b18.

³²² Ces deux derniers versets proviennent du *Mencius*.

³²³ *Mengyou ji, juan.45*, p. 767 b18.

possède pas l'exquisité de la Voie qu'il trace ainsi lui-même une limite pour distinguer l'intérieur de l'extérieur. Comment la Voie pourrait-elle être ainsi?

324

Les bodhisattvas sont capables de guider les adeptes du monde ordinaire vers la compréhension de leur esprit en s'appuyant sur les doctrines séculières auxquelles ces adeptes s'intéressent au lieu des doctrines bouddhistes. Car on amène plus facilement et plus efficacement une personne à entrer dans une pensée en partant des idées qui lui sont familières et ont de l'importance pour elle. Les bodhisattvas sont aptes à percevoir la pensée profonde et ultime dans les choses insignifiantes aux yeux des hommes ordinaires.

Hanshan compare Laozi et Zhuangzi avec le roi Ornement-Sublime du *Sūtra du Lotus*. Il écrit :

故余以法華見觀音三十二應。則曰應以婆羅門身得度，即現其身而為說法。至於妙莊嚴二子則曰汝父信受外道，深著婆羅門法。且二子亦悔生此邪見之家。蓋此方老莊，即西域婆羅門類也。然此則為現身說法，旋即斥為外道邪見，何也。蓋在著與不著耳。由觀音圓通無礙，則不妨現身說法。由妙莊深生執著，故為外道邪見。是以聖人教人，但破其執，不破其法。

Je lis le *Sūtra du Lotus* dans lequel il est dit que le bodhisattva Avalokitésvara est capable de s'incarner dans trente-deux corps. S'il doit sauver un être en s'incarnant dans un corps de Brahmāne, il se manifestera dans ce corps pour prêcher [à un autre Brahmāne] sa doctrine. À propos de deux fils du roi Ornement-Sublime, il est écrit [dans le *Sūtra du Lotus*] : « Votre père croit à la voie extérieure et s'attache fermement à la doctrine Brahmāne ». Et les deux fils regrettent d'être nés dans une telle famille à vue si courte. Dans notre pays, Laozi et Zhuangzi pourraient probablement être classés dans la même catégorie que les Brahmane de contrées de l'Ouest. Or, on congratule les uns [Laozi et Zhuangzi] de se manifester sous la forme

³²⁴ *Ibid.*, p. 766 b02.

d'êtres ordinaires pour prêcher la doctrine [aux hétérodoxes], tandis qu'on critique les autres [les Brahmanes de contrées de l'Ouest] considérés comme des hétérodoxes à cause de leur vue courte. Pourquoi donc ? La distinction se fait selon qu'on est ou non attaché au monde. Comme le bodhisattva Avalokitésvara avait déjà acquis la compréhension parfaite et sans entrave de toutes choses, il put se manifester sans aucun obstacle sous la forme des êtres ordinaires pour prêcher la doctrine. Alors que le roi Ornement-Sublime est considéré comme hétérodoxe à la vue courte à cause de son attachement obstiné aux choses de ce monde. C'est pourquoi l'enseignement des saints se focalise sur l'annihilation de l'attachement de l'homme au monde plutôt qu'à celle de leur doctrine.³²⁵

Le roi Ornement-Sublime croyait au Brahmanisme tandis que ses fils et sa femme ont atteint la parfaite compréhension de la doctrine du Bouddha. Hanshan considère le roi comme hétérodoxe, puisqu'il était irréductiblement attaché à la doctrine profane. Hanshan considère que les deux fondateurs de la pensée taoïste ne se limitent pas aux idées qu'ils prônaient. Pour lui, ces deux maîtres taoïstes sont bien différents du roi Ornement-Sublime ; eux sont comparables aux bodhisattvas qui s'incarnent dans le corps d'un Brahmane pour sauver les êtres et non pas aux personnes qui s'attachent aux doctrines hétérodoxes pour elles-mêmes. La distinction est importante car dans un cas, on s'en tient à la doctrine *stricto sensu* alors que dans l'autre, il s'agit de la dépasser, de s'en servir comme d'un moyen pour sauver autrui.

Pour mieux comprendre la façon dont Hanshan conçoit la doctrine hétérodoxe, il est nécessaire de reprendre la définition qu'il donne à cet adjectif (*waidao* 外道). Dans le *Mengyou ji*, il revient plusieurs fois clairement sur la signification qu'il donne à la voie hétérodoxe. Citons-en un exemple :

豈此心外別求妙悟耶。若離此外別求。即墮外道邪徑。

³²⁵ *Ibid.*, *juan.45*, p. 766 c09.

On ne peut pas chercher à atteindre la compréhension merveilleuse en dehors de cet esprit inné. Si l'on la cherche ailleurs, on tombera dans le chemin erroné des hétérodoxes.³²⁶

Dans un autre paragraphe, il précise encore :

若心外有法。是為外道邪見。非正法也。

Considérer que la Loi existe en dehors de l'esprit inné, est une idée erronée des voies hétérodoxes et non pas la pensée de la doctrine correcte.³²⁷

Finalement, « les voies hétérodoxes » en sont venues à ne pas désigner que les doctrines des écoles non-bouddhistes. En effet, même les adeptes de l'enseignement bouddhiste peuvent être considérés comme dans les voies hétérodoxes, s'ils cherchent la compréhension à l'extérieur de leur esprit. Alors que ceux qui comprennent leur esprit inné sont sur la voie correcte quoi qu'ils fassent dans la vie quotidienne. Ainsi, le but ultime du bouddhisme est de guider les adeptes pour qu'ils comprennent leur esprit à travers des enseignements variables et de tous les niveaux. Si un enseignement différent du bouddhisme a la même finalité, il peut être aussi considéré comme la doctrine correcte.

Comme les bodhisattvas, les bouddhas s'incarnent aussi dans les mondes pour sauver les êtres ordinaires. Tous les bouddhas possèdent trois corps : le corps de la Loi (*fashen* 法身), le corps de rétribution (*baoshen* 報身) et le corps de métamorphose (*huashen* 化身). Le corps de la Loi désigne la nature innée de tous les êtres grâce à laquelle tous les êtres sont fondamentalement égaux ; le corps de rétribution des bouddhas ne se manifeste que pour donner l'enseignement aux bodhisattvas et seuls les bodhisattvas peuvent le percevoir, tandis que le corps de métamorphose s'adresse aux êtres ordinaires pour leur enseigner les doctrines. Le Bouddha Sâkyamuni historique qui vécut en Inde, peut être considéré comme le corps de métamorphose de Bouddha.

³²⁶ *Ibid.*, *juan.2*, p. 473 a19.

³²⁷ *Ibid.*, p. 497 c16.

Un moment, Hanshan va même jusqu'à déclarer que Laozi et Confucius sont des métamorphoses des bouddhas :

愚嘗竊謂孔聖若不知老子。決不快活。若不知佛。決不奈煩。老子若不知孔。決不口口說無為而治。若不知佛。決不能以慈悲為寶。佛若不經世。決不在世間教化眾生。愚意孔老。即佛之化身也。

J'ai dit que si le saint Confucius n'avait pas connu Laozi, il n'aurait pas pu être joyeux. S'il n'avait pas connu le Bouddha, il aurait été ennuyeux. Si Laozi n'avait pas connu Confucius, il n'aurait pas parlé d'abondance du sujet de gouverner par le non-agir. S'il n'avait pas connu le Bouddha, il n'aurait pas considéré la compassion comme un trésor. Si le Bouddha ne s'était pas incarné dans le monde, il n'aurait pas enseigné et converti les êtres animés dans ce monde séculier. Selon moi, Confucius et Laozi sont la métamorphose des bouddhas.³²⁸

Hanshan décrit précisément la façon dont le Bouddha Sâkyamuni prêchait la Loi. Si le Bouddha s'est incarné dans le monde des hommes, c'est parce que la voie de l'Homme peut conduire à la compréhension de la vérité ultime :

趣菩提。唯人道為能耳。由是觀之。捨人道無以立佛法。非佛法無以盡一心。……且不居天上。而乃生於人間者。正示十界因果之相。皆從人道建立也。

Seule la Voie de l'Homme peut permettre de corriger ses pensées et son esprit et suivre la « sagesse parfaite ».³²⁹ On en déduit que si on renonce à la Voie de l'Homme, la doctrine du Bouddha ne peut s'établir et sans la doctrine du Bouddha, on n'arrive pas à atteindre l'esprit Unique. [...] De plus, il ne résidait pas aux Cieux mais naquit dans le monde de l'Homme. Il voulait montrer que les phénomènes causaux de Dix Mondes étaient tous établis à partir de la Voie de l'Homme.³³⁰

³²⁸ *Ibid.*, p. 772 c04.

³²⁹ Le bodhi en sanskrit.

³³⁰ *Mengyou ji*, *juan*.45, p. 769 a07.

Les dieux dans le monde des Cieux jouissent d'une vie de délices, le plaisir peut les empêcher de pratiquer la Loi. Les animaux, les esprits affamés et les damnés en enfer subissent trop de souffrances pour pouvoir se libérer l'esprit et être en état de réfléchir à la Loi. Les asuras sont souvent pris dans des conflits qui ne leur laissent pas la disponibilité d'esprit ni le temps nécessaires pour pratiquer la Loi. Par contre, les hommes vivent dans un monde où les peines et les joies sont mêlées ou alternent dans la vie quotidienne. Ce sont les conditions les plus opportunes pour comprendre la Loi.

Hanshan considère que le Bouddha Sâkyamuni était déjà un bouddha avant son apparition dans notre monde pour montrer aux êtres la Voie de l'illumination et les amener à devenir bouddha comme lui. Mais ce n'est pas alors que tout a commencé. Dans le seizième chapitre de « La longévité de l'Ainsi-Venu » du *Sūtra du Lotus*, le Bouddha Sâkyamuni révèle la vérité à propos de son passé au bodhisattva Maitreya :

然，善男子！我實成佛已來無量無邊百千萬億那由他劫。……我成佛已來，復過於此百千萬億那由他阿僧祇劫。自從是來，我常在此娑婆世界說法教化，亦於餘處百千萬億那由他阿僧祇國導利眾生。

Or, fils de bien, cela fait d'innombrables, d'infinis milliers de millions, de myriades et de milliards d'éons que je suis réellement devenu éveillé. [...] depuis que j'ai réalisé l'état d'éveillé, il se serait écoulé davantage encore de millions, de myriades et de milliards d'éons incalculables. Et depuis lors, j'ai toujours été dans ce monde de l'Endurance à prêcher la Loi, à enseigner et convertir ; j'ai aussi, en d'autres endroits, en des millions, des myriades, des milliards d'incalculables royaumes, guidé les êtres pour leur bénéfice.³³¹

Le Bouddha Sâkyamuni avait déjà atteint l'Éveil depuis d'innombrables kalpas et quand il apparut dans notre monde, à savoir le monde de l'Endurance d'innombrables fois pour prêcher la Loi aux êtres. Selon Hanshan, puisque le Bouddha avait choisi le monde de l'Homme pour naître, il dut se conformer d'abord aux mœurs de ce monde pour faciliter et favoriser son enseignement. S'il avait choisi

³³¹ Jean-Noël Robert (trad.), *op.cit.*, p. 282.

Suddhodana comme père, Māyā comme mère, Yashodhara comme femme et Rāhula comme fils, c'était pour montrer aux pratiquants un modèle de relations familiales et comment concilier les sentiments familiaux et la poursuite de la Voie. Si la vie menée par le Bouddha Sākyamuni avant d'avoir quitté sa famille était conventionnelle et conforme aux comportements attendus, la seconde partie de son parcours, en rupture avec la première, montre aux êtres la résolution et la fermeté nécessaires au pratiquant pour signaler la vérité de la Voie correcte. Hanshan explique :

且必捨父母而出家。非無君親也。割君親之愛也。棄國榮而不顧。示名利為累也。擲妻子而遠之。示貪欲之害也。入深山而苦修。示離欲之行也。先習外道。四遍處定。示離人而入天也。捨此而證正遍正覺之道者。示人天之行不足貴也。

Il dut abandonner ses parents pour entrer dans les ordres religieux. Ce n'est pas qu'il dédaignait son souverain ou ses parents, c'est parce qu'il devait renoncer à l'amour pour le souverain et les parents. Il renonça aux honneurs royaux et n'y accorda plus d'attention pour révéler que la renommée et la richesse ne sont que des fardeaux. Il s'éloigna de sa femme et son fils pour montrer la nuisance du désir. Il se retira au fond des montagnes et pratiqua l'ascèse pour exposer la pratique de l'abandon du désir. Il étudia d'abord la pratique de la Voie extérieure et atteignit les quatre degrés de concentration indiquant la pratique à travers laquelle on peut quitter le monde de l'Homme pour entrer dans celui des Cieux. Il renonça ensuite à cette pratique et atteignit enfin la Voie de l'Éveil Suprême et Parfait pour montrer qu'on ne doit pas se satisfaire de la pratique du Véhicule de l'Homme et des Cieux.³³²

À travers le renoncement à la vie séculière, le Bouddha montre les entraves que constituent l'amour se limitant à quelques personnes, la recherche du renom et du profit, le désir. Il essaya d'abord l'ascèse pour se détacher du désir. Ensuite, il pratiqua une sorte de concentration assise à l'instar des hétérodoxes de l'Inde d'alors. Finalement, ayant constaté leur niveau insuffisant et imparfait, il abandonna ces pratiques. Il chercha la voie plus profonde et enfin, atteignit l'Éveil. Si le Bouddha

³³² *Mengyou ji*, juan.45, p. 769 a07.

montre que la concentration assise que les hétérodoxes pratiquaient n'était pas le moyen ultime, c'est parce que celle-ci appartient à la petite concentration. Or, la grande concentration est la qualité intrinsèque de l'esprit inné et de la nature innée des êtres. Il suffit de comprendre l'esprit inné et la nature innée pour la retrouver en soi. Si l'on recherche la concentration par tous les moyens extérieurs sans examiner son propre esprit, cette pratique est considérée comme celle des hétérodoxes.

Hanshan montre qu'après avoir connu l'Éveil, le Bouddha ne se détourna pas du monde. Au contraire, il revint dans le palais paternel pour prêcher la Loi aux membres de sa famille et de son entourage. Il guida son fils et sa femme dans la pratique doctrinale pour qu'ils le rejoignent dans la communauté bouddhique et acquièrent finalement la compréhension de la Voie. Hanshan écrit :

成佛之後。入王宮而昇父棺。上忉利。而為母說法。示佛道不捨孝道也。依人間而說法。示人道易趣菩提也。

Après être devenu Bouddha, il retourna au palais royal pour porter le cercueil de son père sur l'épaule. Il monta au ciel trāyastimsa pour prêcher le Dharma à sa mère. Tout cela pour manifester que la Voie des Bouddhas n'abandonne pas la piété filiale. Il prêcha le Dharma conforme au monde humain pour dévoiler que dans la Voie de l'Homme, on suit plus facilement la Voie de la sagesse parfaite.³³³

À travers chacune de ses actions, le Bouddha montrait aux êtres la norme de la conduite mondaine et supramondaine. Pour Hanshan, la vraie piété filiale consiste à aider les parents à quitter le cycle des souffrances et à trouver la quiétude éternelle, au lieu de veiller sur eux. Pour le moine, les adeptes ne comprennent pas la raison pour laquelle Bouddha s'est incarné dans notre monde, c'est pourquoi ils différencient les trois enseignements et les maîtres de ces enseignements sans essayer de pénétrer leur pensée profonde.

³³³ *Ibid.*

2. Tous les enseignements proviennent de l'esprit inné

Hanshan considère l'idée de l'esprit inné comme primordiale dans la compréhension de la Voie. Selon lui, si l'on fait une distinction entre les enseignements, c'est parce qu'on ne perçoit pas que toutes choses proviennent de l'esprit inné et de la conscience. Il écrit :

若以三界唯心，萬法唯識而觀，不獨三教本來一理，無有一事一法，
不從此心之所建立。

On peut affirmer, en vertu du point de vue Rien qu'esprit et Rien que conscience, que non seulement les trois enseignements partagent originellement le même principe, mais encore qu'aucun événement, qu'aucune chose ne peut exister à partir de l'esprit.³³⁴

Il parle non seulement du syncrétisme des trois enseignements, mais aussi du fait que toutes les choses du monde fusionnent dans l'Un puisqu'elles proviennent toutes de l'esprit Unique. Pour comprendre cela, dit Hanshan, il faut que l'homme perçoive son propre esprit. S'il existe dans tous les enseignements une différence de profondeur, c'est parce que les enseignements s'adressent, dans différentes circonstances, à des personnes de différents niveaux :

古之聖人無他，特悟心之妙者，一切言教，皆從妙悟心中流出，應機
而示淺深者也。

Alors que les saints de l'Antiquité qui possèdent eux, profondément l'exqu Coastité de l'esprit, dispensent des enseignements verbaux qui découlent de leur merveilleuse appréhension de l'esprit. En fonction des circonstances, ils adaptent le niveau de leur enseignement.³³⁵

³³⁴ *Ibid.*, p. 767 b18.

³³⁵ *Ibid.*, p. 766 b02.

S'il arrive que certains contenus professés par des maîtres des enseignements paraissent simples et peu profonds, ce n'est pas pour autant que leur propre pensée est limitée et superficielle. S'il en est ainsi, c'est simplement par souci d'efficacité.

Hanshan révèle que l'esprit est la source de tout ce qui existe. Non seulement les enseignements, mais aussi les saints, les sages et tous les êtres animés, qu'ils soient éveillés ou égarés, tous sont créés par l'esprit. Il écrit :

若了此心。則知三賢十聖。及一切眾生。皆一心之影響。道是假名。

Pénétrer cet esprit, c'est comprendre que les trois types de sages et les dix catégories des saints et tous les êtres sont le reflet et l'écho de l'esprit Unique. La voie n'en est que le nom provisoire.³³⁶

Hanshan renforce encore cette idée selon laquelle tous les êtres et tous les enseignements proviennent de l'esprit inné en reprenant la métaphore utilisée par Bouddha dans le *Sūtra de l'Éveil parfait*. Dans ce sūtra, le Bouddha compare l'esprit inné à la perle Moni (*moni zhu* 摩尼珠) et les pensées, le corps des êtres et le monde, comme les cinq couleurs que reflète cette perle. La perle Moni est transparente et incolore, les cinq couleurs qui proviennent du monde extérieur n'appartiennent pas originellement à la perle. De la même façon, les êtres s'imaginent que les cinq couleurs sont celles de la perle sans la percevoir telle qu'elle est réellement. De même, les êtres croient que leurs pensées, leur corps et le monde où ils vivent sont réels. Or, ils ne savent pas que leurs pensées, leur corps et le monde sont des créations dues à leur aveuglement.

Hanshan insiste encore une fois sur le fait qu'il ne faut pas chercher la Loi en dehors de l'esprit inné. Il écrit :

以心外無法。故法法皆真。迷者執之而不妙。若悟自心。則法無不妙。
心法俱妙。唯聖者能之。

³³⁶ Mengyou ji, op.cit., juan.6, p. 497 c16.

Rien n'existe en dehors de l'esprit par lequel toutes choses sont existantes, mais elles perdent leur exquisité lorsque l'homme égaré s'y attache. Dès qu'on comprend son propre esprit, on constate l'exquisité de toutes les choses. Seul le saint peut parvenir à un état où l'esprit et les choses sont exquis.³³⁷

Si l'on comprend son propre esprit, on voit que tous les enseignements sont égaux puisque tous les enseignements appartiennent à l'enseignement des bouddhas, que les bouddhas désignent tous ceux qui ont atteint l'Éveil parfait et que tout le monde a la possibilité de devenir bouddha, à travers la compréhension ultime de l'esprit et de la nature innée. Hanshan le répète à satiété :

據實而觀。則一切無非佛法。三教無非聖人。若人若法。統屬一心。

Selon une observation conforme à la vérité, toutes les choses appartiennent assurément au dharma du Bouddha et ceux qui se conforment aux trois enseignements sont, sans aucun doute, des saints. Quels que soient les hommes ou les choses, ils appartiennent tous à l'esprit Unique.³³⁸

³³⁷ *Ibid.*, *juan.*45, p. 766 c01.

³³⁸ *Ibid.*, p. 767 b18.

3. Les Véhicules et les méthodes

Hanshan utilise la classification bouddhiste des Cinq Véhicules pour établir la distinction et la convergence des trois enseignements. Ces cinq Véhicules sont : le Véhicule Humain (*rensheng* 人乘) auquel les hommes appartiennent, le Véhicule Céleste (*tiansheng* 天乘), le Véhicule des Auditeurs (*shengwen sheng* 聲聞乘), le Véhicule des Bodhisattvas (*pusa sheng* 菩薩乘) et le Véhicule du Bouddha (*fosheng* 佛乘). Bien qu'il existe des degrés entre ces Véhicules, à travers la pratique, tous les êtres peuvent atteindre le degré ultime – celui du Bouddha. Dans le *Sūtra du Lotus*, le Bouddha montre aux adeptes que si les bouddhas se manifestent dans les mondes pour prêcher la Loi, c'est pour finalement révéler aux êtres la vérité dans laquelle ils pourront aussi devenir bouddhas. Hanshan écrit :

……佛則圓悟一心，妙契三德。攝而為一，故曰圓融；散而為五，故曰行布。

[...] Tandis que les bouddhas comprennent parfaitement l'esprit Unique et synthétisent merveilleusement les trois vertus. Il ramène tout à l'un, c'est ce qu'on appelle la méthode parfaite ; il distingue cinq degrés dans tout, c'est ce qu'on appelle les expédients.³³⁹

Si les enseignements se distinguent par la différence de leurs niveaux, c'est parce que les facultés des êtres qui reçoivent l'enseignement sont très variables. Ceux qui ont une compréhension limitée ou ceux qui ont beaucoup d'ignorance et d'aveuglement peuvent non seulement rejeter la doctrine ultime, mais ils peuvent encore semer les soupçons et la crainte chez les autres. C'est pourquoi les expédients sont indispensables pour les guider pas à pas et dissiper leur trouble jusqu'à ce qu'ils soient prêts à recevoir l'enseignement ultime.

Pour Hanshan, Confucius appartient au Véhicule humain, puisqu'il prône le gouvernement du monde et les bienfaits de la société. Laozi est un saint du Véhicule

³³⁹ *Ibid.*

céleste, parce qu'il préconise le détachement du désir et de l'intelligence. Les Auditeurs (*cravaka*, *shengwen* 聲聞) et les Pratyekas (*yuanjue* 緣覺) représentent des saints du Véhicule des Auditeurs qui sont sortis du cycle des morts et des renaissances et qui ne veulent plus retourner dans ce monde impur. L'esprit des Bodhisattvas se situe au-delà du Véhicule des Auditeurs. Bien qu'ils soient sortis du cycle des morts et des renaissances comme les Auditeurs, ils reviennent dans les mondes ordinaires pour sauver tous les êtres. Enfin, l'esprit des Bouddhas est au-delà de celui des sages et des êtres de notre monde. Ils peuvent se transformer en sages ou en êtres banals pour conduire l'humanité sur la Voie.

Puisque les méthodes et les enseignements ont tous pour but d'orienter les êtres pour atteindre la compréhension ultime de la Voie, ils ne sont pas antagonistes. C'est pourquoi Hanshan écrit :

……故圓融不礙行布，十界森然。行布不礙圓融，一際平等。

[...] C'est pourquoi la méthode parfaite n'empêche pas le recours aux expédients et les Dix Mondes sont riches en possibilités. Les expédients n'entrent pas en contradiction avec la méthode parfaite et toutes les méthodes sont bonnes.³⁴⁰

Hanshan compare aussi la pratique des trois enseignements à la pratique de la méditation bouddhiste par la quiétude (*zhiguan* 止觀) que prône le Bouddha.³⁴¹ Il classe la pratique de *zhiguan* en trois catégories en suivant les trois différentes catégories de Véhicule : le Grand Véhicule, le Petit Véhicule et le Véhicule de l'Homme et des Cieux. Ce dernier peut encore se scinder en deux étapes : étape de l'Homme et étape des Cieux. Dans la préface des *Annotations du Daode jing*, il écrit :

佛言止觀。則有三乘止觀。人天止觀。淺深之不同。若孔子乃人乘止觀也。老子乃天乘止觀也。然雖三教止觀。淺深不同。要其所治之病。俱以先破我執為第一步工夫。

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ En sanskrit *samatha-vipaśyanā*.

La méditation par la quiétude prônée par le Bouddha peut être classée en trois véhicules. Le niveau de la méditation par la quiétude du Véhicule de l'Homme et des Cieux est variable. Confucius enseigne la méditation par la quiétude du Véhicule de l'Homme, alors que Laozi enseigne celle du Véhicule des Cieux. Bien que la profondeur de la méditation par la quiétude des trois enseignements soit différente, tous considèrent que briser l'attachement au moi est la première étape obligatoire pour guérir les maladies.³⁴²

À travers ce passage, Hanshan considère que le détachement du moi est une pratique de méditation partagée par tous les véhicules et dont le but est d'acquérir la quiétude. Selon lui, cette pratique est aussi primordiale pour les deux enseignements chinois. Il explique comment les saints des trois enseignements prônent le détachement du moi :

如佛言諸苦所因。貪欲為本。皆為我故。老子亦曰。貴大患若身。以孔聖為名教宗主。故對中下學人。不敢輕言破我執。唯對顏子。則曰克己。

Par exemple, le Bouddha dit que la cause de toutes les souffrances est basée sur la convoitise à cause de l'attachement au moi. Laozi dit aussi : « Chéris un grand malheur comme ton propre corps »³⁴³. Quant à Confucius, en tant que grand maître de l'enseignement des rites, lorsqu'il s'adresse aux disciples ordinaires, il n'ose pas aborder de front le sujet de briser l'attachement au moi. Il ne parle qu'à Yan Hui de la maîtrise du soi.³⁴⁴

Le détachement du moi est un élément important du bouddhisme. Pour prouver que cette conception existe non seulement dans la doctrine du confucianisme et du taoïsme et mais encore qu'elle est leur idée essentielle, Hanshan insiste sur ces paroles de Laozi : « Chéris un grand malheur comme ton propre corps ». Laozi explique lui-même, dans le même chapitre, la signification de cette idée :

³⁴² *Ibid.*, p. 771b22.

³⁴³ Traduit par Liou Kia-Hway et Benedykt Gryn timer, *Tao-tö king*, *op.cit.*, p. 15.

³⁴⁴ *Mengyou ji*, *op.cit.*, *juan.45*, p. 771b22.

何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患？

Que signifie « Chéris un grand malheur comme ton propre corps » ? Ce qui fait que j'éprouve un grand malheur, c'est que j'ai un corps. Si je n'avais pas de corps, quel malheur pourrais-je encore éprouver ? ³⁴⁵

Dans ses *Annotations du Daode jing*, Hanshan interprète plus en détail le grand malheur d'avoir un corps :

……謂身為苦本，……然身，乃眾患之本。既有此身，則饑寒病苦，
死生大患，眾苦皆歸，必不可免。……無身，則無患矣。

[...] Il montre que le corps est la source de la souffrance, [...] Le corps est la source du malheur des êtres animés. Puisqu'ils possèdent ce corps, ils subissent la faim, le froid, les maladies et la douleur. Le cycle des morts et des renaissances est un grand malheur où toutes les souffrances doivent se retrouver sans que personne puisse y échapper. [...] Sans corps, il n'existe pas de malheur. ³⁴⁶

Selon lui, Laozi dénonce non seulement l'attachement au corps comme nuisible, mais il s'en prend aussi à l'intelligence, c'est-à-dire, l'esprit illusoire :

若謂大患。莫若於有身。故滅身以歸無。勞形莫先於有智。故釋智以
淪虛。

Il dit que le grand malheur provient du corps. C'est pourquoi il faut anéantir le corps pour retourner au néant. Si l'homme fatigue son corps, cela est dû à son intelligence, c'est pourquoi il faut abandonner l'intelligence pour entrer dans le vide. ³⁴⁷

Comme nous l'avons vu, Hanshan montre que le détachement du moi est aussi une idée importante chez Confucius, en citant le terme *keji* 克己 (la maîtrise de soi) employé dans les *Entretiens*. Selon le maître bouddhiste, seul Yan Hui est capable de

³⁴⁵ Traduit par Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas, *Tao-tö king, op.cit.*, p.1 5.

³⁴⁶ Hanshan, *Daode jing jie, op.cit.*, p. 49-50.

³⁴⁷ *Mengyou ji, op.cit.*, juan.45, p.768 b23.

comprendre cette idée, c'est pourquoi Confucius ne s'adresse qu'à lui. Dans la préface de ses *Annotations du Daode jing*, Hanshan explique la signification de ce terme :

至若極力為人處。則曰克己。則曰毋意毋必毋固毋我。此四言者。肝膽畢露。然己者我私。意者生心。必者待心。固者執心。我者我心。克者盡絕。毋者禁絕之辭。教人盡絕此意必固我四者之病也。……孔子觀見世人病根在此。故使痛絕之。即此之教。便是佛老以無我為宗也。

Lorsqu'il s'agit de la conduite humaine la plus convenable, [Confucius] parle de la maîtrise de soi, mais aussi être « sans idées préconçues », « sans position inflexible », « sans certitude dogmatique » et « sans égocentrisme »³⁴⁸. À travers ces quatre « sans », on peut percevoir sa sincérité. Celui qui s'attache à son « moi » est égoïste, celui qui a « les idées préconçues » crée l'esprit illusoire, celui qui a « la position inflexible » s'appuie sur cet esprit, celui qui possède « la certitude dogmatique » s'attache à cet esprit et celui qui est égocentrique confond cet esprit avec son « moi ». Lorsqu'on arrive à se maîtriser, on éteint tout cela. Le mot « sans » signifie « interdiction complète » et montre à l'homme qu'il ne faut pas avoir d'idées préconçues, de position inflexible, de certitude dogmatique et d'égocentrisme. [...] Confucius pense que l'attachement de l'homme est dû à ces quatre choses, c'est pourquoi il veut que l'homme s'efforce de les rompre. Ces enseignements sont similaires du fait que le bouddhisme et Laozi prennent le détachement du moi comme principe.³⁴⁹

Hanshan confond dans une même idée celle de Laozi sur le malheur du corps et celle de Confucius sur l'attachement de l'esprit illusoire pour montrer que ces deux maîtres prônent le détachement du moi, puisque selon le bouddhisme, le moi illusoire est composé par le corps et l'esprit illusoire. Bien que les trois maîtres ne la

³⁴⁸ Cette phrase est traduite par Charles Le Blanc, *op.cit.*, p.108.

³⁴⁹ *Mengyou ji*, *op.cit.*, juan.45, p. 768 b23.

manifestent pas de la même manière, leur idée du « sans moi » est tout à fait identique. Le maître bouddhiste précise :

體用皆同。但有淺深小大之不同耳。假若孔子果有我。是但為一己之私。何以經世。佛老果絕世。是為自度。又何以利生。是知由無我。方能經世。由利生。方見無我。其實一也。

Le fondement et la mise en œuvre sont identiques, leur différence est que les uns sont plus profonds par rapport aux autres. Si Confucius s'était vraiment attaché à son moi, ne cultivant que son propre égo, comment aurait-il pu gouverner le monde ? Si le Bouddha et Laozi s'étaient vraiment retirés du monde, ils n'auraient sauvé qu'eux-mêmes, comment auraient-ils pu travailler au bénéfice des êtres ? On peut ainsi savoir que seule l'absence d'un moi permet le gouvernement du monde. C'est à travers la pratique pour sauver les êtres, qu'on peut percevoir l'absence du moi. C'est pourquoi ils sont en effet uniques.³⁵⁰

Hanshan montre que l'absence du moi n'induit pas un état d'inertie et d'indifférence. Bien au contraire, c'est de bon gré qu'on s'efforcera d'aider autrui. Le salut du monde et l'absence du moi ne sont pas contradictoires. C'est pourquoi, on voit ces maîtres s'évertuer à encourager l'homme en tentant de le libérer de son esprit erroné. Li Xia dans l'article qu'elle écrit à propos de la fusion des trois enseignements faite par Hanshan, propose l'analyse suivante :

他實際上是以佛教的“無我”觀去解釋儒家的經世哲學，又用儒家的經世之論去彌補佛教的出世之偏，同時還將道家思想儒佛化，其結果是消除了三者在最根本點上的衝突，使三家都變得亦儒亦佛亦道。

En effet, il utilise le concept bouddhiste de « non-existence du moi » pour expliquer la philosophie sur le gouvernement du monde du confucianisme. Il intègre ce principe pour contrebalancer la tendance à l'abandon du monde ordinaire du bouddhisme. En même temps, il donne à la pensée taoïste une coloration confucéenne et bouddhiste. [Son interprétation] a atténué le

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 772 a15.

conflit des trois [enseignements] sur le point essentiel et permet aux trois enseignements d'être à la fois le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme.³⁵¹

Hanshan compare aussi le terme *zhiguan* 止觀 (méditation par la quiétude) des trois enseignements (autrement dit, des trois Véhicules) à la pratique de la concentration. Confucius préconise de « s'arrêter » pour acquérir la concentration et « la sincérité et la claire identification du bien » (*zi chengming* 自誠明)³⁵² pour réaliser la méditation. Laozi prône à la fois la méditation de la nature vide des êtres et celle de la production des phénomènes provisoires de cette nature. Quant à Zhuangzi, il partage l'idée de Laozi sur la claire identification du bien. Il propose encore la concentration en la comparant à de l'eau dormante. C'est en méditant sur les composants du corps qu'on comprend que le corps n'est que la somme de ces composants, sans transcendance. Hanshan montre finalement que le bouddhisme contient diverses sortes de méditations et que son enseignement est donc le plus complet :

吾教五乘進修工夫。雖各事行不同。然其修心。皆以止觀為本。故吾教止觀。有大乘。有小乘。有人天乘。四禪八定。九通明禪。

Dans notre enseignement, il existe cinq catégories différentes à propos de la graduation des pratiques. Bien qu'elles soient différentes dans les détails, leur esprit à toutes se fonde sur la quiétude et la contemplation. C'est pourquoi, dans notre enseignement, la pratique de la quiétude et de la contemplation se retrouvent dans le Grand Véhicule, le Petit Véhicule, le Véhicule de l'homme et des Cieux, les Quatre Recueils, les Huit Concentrations ainsi que les Neuf Recueils de Pénétration et Clarté.

³⁵³

Bien que Hanshan place Laozi dans la catégorie du Véhicule des Cieux et Confucius dans celle du Véhicule de l'Homme et qu'il situe leur enseignement parmi

³⁵¹ Li Xia, « Hanshan Deqing de sanjiao ronghe lun », *op.cit.*, p. 19.

³⁵² Rémi Mathieu (trad.), *La Pratique Équilibrée*, *op.cit.*, p. 591.

³⁵³ *Mengyou ji*, *op.cit.*, juan.45, p. 768 b23.

les expédients, il considère pourtant ces deux maîtres comme avant-coureurs du bouddhisme, puisque leurs efforts tendaient à corriger la conduite des humains, à prôner les bienfaits et la bienveillance et à avertir les hommes du danger du désir. Ils ont rendu le bouddhisme plus accessible aux hommes. C'est-à-dire que, sans les efforts du Confucianisme et du Taoïsme, les adeptes bouddhistes chinois n'auraient pas pu comprendre si profondément le bouddhisme. Il écrit :

原彼二聖，豈非吾佛密遣二人而為佛法前導者耶。斯則人法皆權耳。

Ces deux saints³⁵⁴ ne sont-ils pas les deux émissaires que Bouddha envoie secrètement comme avant-coureurs de sa doctrine ? Dans ce cas-là, les personnes et les doctrines ne sont que des expédients.³⁵⁵

Il montre que les maîtres confucéens et taoïstes enseignent les expédients aux hommes de la manière qu'exigent les circonstances, mais que leur propre pensée va bien au-delà de leur enseignement. Pour lui, ces maîtres se préoccupent de différents aspects de la société, mais leur intention reste la même : éviter à l'homme la turpitude. Si Confucius rétablit l'ordre social et s'occupe du gouvernement, c'est parce qu'il s'inquiète du désordre de la société et de la conduite incorrecte des hommes de son époque :

雖然，孔氏之跡固然耳，其心豈盡然耶。……而學者不見聖人之心將謂其道如此而已矣。

L'œuvre de Confucius s'arrête là, son esprit va plus loin que ses réalisations. [...] En effet, les disciples ne perçoivent pas l'esprit du saint et prétendent que sa doctrine est limitée.³⁵⁶

Si Laozi prône le non-désir et l'abandon de l'intelligence, c'est parce qu'il constate que les hommes courent inlassablement après leur désir et utilisent l'intelligence et la connaissance pour obtenir le profit et la renommée. Hanshan écrit :

³⁵⁴ Désignant Laozi et Confucius.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 767 b18.

³⁵⁶ *Ibid.*

由其言深沉，學者難明，……

Ses paroles sont tellement profondes et obscures que les disciples les comprennent difficilement, [...] ³⁵⁷

Les adeptes ne pénètrent pas l'enseignement de Laozi, c'est pourquoi Zhuangzi s'est manifesté pour l'éclairer. Selon Hanshan, si Zhuangzi critique les saints tels Yao, Shun et Confucius, il ne vise que leurs adeptes qui ne comprennent pas le sens profond de leur enseignement et s'en tiennent superficiellement à leurs paroles :

因人之固執也深，故其言之也切。……後人以一曲之見而窺其人，以濁亂之心而讀其書，茫然不知所歸趣。苟不見其心而觀其言，宜乎驚怖而不入也。

C'est parce que l'attachement au monde des hommes est tellement enraciné que ses paroles deviennent si ardentes. [...] Les générations postérieures qui le perçoivent avec la vision étroite et lisent son œuvre avec l'esprit troublé restent perplexes et ignorent son intention. Car, si on s'en tient à la lettre de son texte sans en avoir compris l'esprit, il est normal qu'on éprouve la crainte d'y pénétrer. ³⁵⁸

Encore une fois, le maître bouddhiste met l'accent sur l'importance de se rapporter à l'esprit et non à la lettre de l'enseignement des maîtres. Si les adeptes comprenaient que la véritable intention de leur maître est de les amener à briser leur attachement au monde, ils perceraient plus facilement le sens de leur enseignement.

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ *Ibid.*

4. La complémentarité des trois enseignements

Pour Hanshan, les trois enseignements sont fondamentalement égaux. Ils présentent des aspects complémentaires et même s'ils sont parfois divergents, l'enseignement du Bouddha n'est pas en conflit avec les autres enseignements. Au contraire, les autres enseignements facilitent l'enseignement bouddhiste et forment avec le bouddhisme un ensemble. En effet, si l'homme ne respecte pas la morale ni les règles de la société, s'il ne se détache pas du désir, il ne pourra pas accéder au chemin de la Voie.

À l'époque de Hanshan, beaucoup d'adeptes bouddhistes rejetaient systématiquement les autres enseignements non-bouddhistes et même les méprisaient. Ils acceptaient rarement d'étudier ces enseignements. Hanshan trouvait ce comportement infondé et réprimandait sévèrement ces adeptes. Selon lui, si un bouddhiste a une telle opinion, c'est qu'il ne comprend pas la pensée du Bouddha. Il exprime cette idée dans le passage suivant :

處人間世。不知人倫之事。與之論佛法。則僂侗真如。瞞頂佛性。與之論世法。則觸事面牆。幾如擣昧。與之論教乘。則曰枝葉耳。不足尚也。與之言六度。則曰。菩薩之行。非吾所敢為也。與之言四諦。則曰。彼小乘耳。不足為也。與之言四禪八定。則曰。彼外道所習耳。何足齒也。與之言人道。則茫然不知君臣父子之分。仁義禮智之行也。……竟不知吾佛救人出世。以離欲之行為第一也。故曰。離欲寂靜。最為第一。

Et que ceux d'entre nous qui vivent dans le monde séculier ne connaissent pas l'ordre moral humain. Si on discute avec eux du Dharma du Bouddha, on voit que leurs connaissances à propos de la réalité suprême sont très confuses et celles à propos de la nature de Bouddha très embrouillées. Si on discute avec eux des doctrines du monde ordinaire, on constate qu'ils ignorent tellement de choses qu'ils semblent presque aussi abrutis qu'un mur. Lorsqu'on discute avec eux des Véhicules à propos des enseignements,

ils s'exclament que ce ne sont que des accessoires indignes d'attention. Lorsqu'on discute avec eux des six pâramitâs³⁵⁹, ils disent qu'ils n'osent pas exercer la pratique des bodhisattvas. Lorsqu'on discute avec eux des Quatre Nobles Vérités³⁶⁰, ils annoncent qu'elles n'appartiennent qu'au Petit Véhicule et ne méritent pas d'être pratiquées. Lorsqu'on discute avec eux des Quatre Recueils et des Huit Concentrations, ils prétendent qu'elles ne sont que des pratiques de la Voie extérieure et ne méritent pas qu'on en parle. Lorsqu'on discute avec eux de la Voie de l'Homme, on voit qu'ils ignorent complètement la distinction entre les souverains et les sujets, les pères et les fils et la conduite de bienveillance, de justice, d'urbanité et de sagesse. [...] Ils ne savent même pas que lorsque le Bouddha est apparu dans ce monde pour sauver l'homme, il considéra la pratique de l'abandon du désir comme primordiale. C'est pourquoi il est dit : « La quiétude obtenue par la cessation du désir passe avant tout. »³⁶¹

Selon le moine, une grande partie des adeptes bouddhistes ont une vision dualiste du bouddhisme, puisqu'ils séparent à tort l'enseignement bouddhiste des autres enseignements. Ils ne savent pas que l'enseignement du bouddhisme englobe aussi les autres tout en les transcendant. La partialité de leur jugement fait que les adeptes ne daignent pas pratiquer des méthodes qu'ils considèrent comme inférieures. De plus, par ignorance, ils se sous-estiment eux-mêmes et n'osent pas non plus suivre les pratiques qu'ils estiment supérieures. Hanshan trouve lamentable le fait que les adeptes bouddhistes s'éloignent de plus en plus du monde, ignorent les codes des relations sociales et se désintéressent de tout. Pour Hanshan, ces adeptes se fourvoient par méconnaissance de la véritable intention du Bouddha. Car, la conduite correcte dans la société est la base de la doctrine bouddhiste. Ceux qui ne savent pas se

³⁵⁹ Les six pâramitâs : les six perfections pour arriver au nirvâna : distribuer des aumônes (*bushi* 布施), observer la discipline bouddhiste (*chijie* 持戒), avoir la patience de supporter les insultes (*renru* 忍辱); avoir du zèle pour le progrès spirituel (*jingjin* 精進), pratiquer la concentration et la méditation (*chanding* 禪定) et posséder la sagesse qui discerne la vérité (*zhizhi* 智慧).

³⁶⁰ Les Quatre Nobles Vérités sont : la Vérité de la souffrance (*kudi* 苦諦), la Cause de la souffrance par accumulation des désirs (*jidi* 集諦), la Suppression de la souffrance (*miedi* 滅諦) et le Chemin qui conduit à la suppression de la souffrance (*daodi* 道諦).

³⁶¹ *Ibid.*, p. 769 a07.

comporter correctement dans le monde séculier sont incapables d'atteindre l'Éveil. Un être éveillé est apte de traiter aussi bien les choses les plus insignifiantes de la vie quotidienne que les épreuves les plus dures de son destin.

Hanshan évoque son propre parcours pour signaler l'importance d'embrasser les trois enseignements et montrer la nécessité de les étudier :

以余生人道，不越人乘，故幼師孔子。以知人欲為諸苦本，志離欲行，故少師老莊。以觀三界唯心，萬法唯識，知十界唯心之影響也，故皈命佛。

Je naquis dans la Voie de l'Homme dans laquelle on ne doit pas enfreindre le Véhicule de l'Homme, c'est pourquoi je suivis l'enseignement de Confucius pendant mon enfance. Lorsque je compris que le désir était la racine de toute souffrance, je pris la résolution d'exercer la pratique de la cessation du désir. C'est pourquoi je choisis Laozi et de Zhuangzi comme mes maîtres durant mon adolescence. À travers la contemplation, je réalisai que les trois mondes ne provenaient que de l'esprit et les dix mille choses de la conscience et que les Dix Mondes étaient le reflet et l'écho de l'esprit. C'est pourquoi je me confiai entièrement au Bouddha.³⁶²

Il distingue trois phases dans son existence : l'enfance où il apprit comment se comporter dans la société, l'adolescence où il comprit que la souffrance était produite par le désir et la maturité où il réalisa que toutes les choses provenaient de l'esprit. Il fait correspondre respectivement ces trois phases de sa vie aux trois enseignements. On remarque qu'il insiste sur le fait qu'il avait déjà atteint une certaine compréhension avant d'adhérer successivement aux enseignements. D'abord, étant né dans le monde séculier, il était normal d'apprendre la Voie de l'Homme, c'est-à-dire le confucianisme ; puis, ayant compris la provenance de la souffrance, il se rendit compte de la profondeur de la pensée taoïste et décida de pratiquer le non-désir ; en troisième lieu, déjà entré dans la religion bouddhiste depuis de longues années, il avait acquis une certaine compréhension de la doctrine bouddhiste. Cependant, ce

³⁶² *Ibid.*, p. 769 a07.

n'est qu'à partir du moment où il atteignit l'Éveil de son propre esprit, qu'il n'éprouva plus aucun doute sur les idées qu'avait enseignées le Bouddha. Désormais, il se dédia entièrement à l'enseignement de celui-ci.

Hanshan n'est pas tendre non seulement avec les adeptes bouddhistes, mais aussi avec les adeptes confucéens et taoïstes. Il les juge désorientés et étroits d'esprit. Selon lui, cela constitue la faiblesse de la plupart des novices :

惜乎後世學者。各束於教。習儒者拘。習老者狂。學佛者隘。此學者之弊。

Il est regrettable que les disciples postérieurs aux maîtres soient tous entravés par l'enseignement qu'ils reçoivent. Ceux qui pratiquent le confucianisme sont guindés. Ceux qui étudient la pensée de Laozi sont arrogants et désinvoltes. Ceux qui apprennent le bouddhisme sont étroits d'esprit. Ce sont les défauts des disciples.³⁶³

Hanshan montre que l'enseignement que les adeptes reçoivent devient un obstacle, parce qu'ils le comprennent de travers et n'en perçoivent qu'un seul aspect. Un texte de Benjamin Schwarz, à propos de la transmission de l'enseignement confucéen, permet de mieux comprendre l'inquiétude que Hanshan nourrissait envers les adeptes des trois enseignements :

How do the interpretations of the followers relate themselves to the original or "primitive" teachings of the founders? Or, conversely, can the original teachings of the founders be extricated from the interpretations of the followers? Everywhere we find claims that certain interpretations represent the true tradition while others are partial or total distortions. Everywhere we find generations which revolt against what they regard as the formalized, unauthentic perversions of the original vision and which attempt to recapture

³⁶³ *Ibid.*, p. 772 a15.

that vision in its pristine freshness – only to be accused of one-sidedness and distortion by their successors within the tradition.³⁶⁴

Hanshan insiste sur le fait que tous les enseignements sont nécessaires et même indispensables pour la compréhension de la Voie. Il va jusqu'à concevoir la possibilité d'une communication spirituelle entre les maîtres des trois enseignements :

愚嘗竊謂孔聖若不知老子。決不快活。若不知佛。決不奈煩。老子若不知孔。決不口口說無為而治。若不知佛。決不能以慈悲為寶。佛若不經世。決不在世間教化眾生。愚意孔老。即佛之化身。後世學佛之徒。若不知老。則直管往虛空裏看將去。目前法法。都是障礙。事事不得解脫。若不知孔子。單單將佛法去涉世。決不知世道人情。逢人便說玄妙。如賣死貓頭。一毫沒用處。

J'ai dit que si le saint Confucius n'avait pas connu Laozi, il n'aurait pas pu être joyeux. S'il n'avait pas connu le Bouddha, il aurait été ennuyeux. Si Laozi n'avait pas connu Confucius, il n'aurait pas parlé d'abondance du sujet de gouverner par le non-agir. S'il n'avait pas connu le Bouddha, il n'aurait pas considéré la compassion comme un trésor. Si le Bouddha ne s'était pas incarné dans le monde, il n'aurait pas enseigné et converti les êtres animés dans ce monde séculier. Selon moi, Confucius et Laozi sont la métamorphose des bouddhas. Si les adeptes postérieurs qui étudient le bouddha ne connaissent pas Laozi, ils risqueront de n'apercevoir que le vide. Dans cette condition, ils considéreront toutes les choses devant eux comme un obstacle et ne pourront se libérer de toutes les choses d'ici-bas. S'ils ne connaissent pas Confucius et ne veulent avoir l'expérience des affaires du monde qu'en s'appuyant sur le bouddhisme, ils ne sauront rien des mœurs de la société ni des comportements humains. Dans ce cas, lors de leur rencontre avec les hommes, ils parleront de choses abstruses et mystérieuses comme s'ils vendaient la tête d'un chat mort. Ce sera sans aucune utilité.³⁶⁵

³⁶⁴ Schwartz Benjamin, « Some polarities in Confucian thought », in Arthur F. Wright ed., *Confucianism and Chinese civilization*, New York, Atheneum, 1964, p. 3.

³⁶⁵ *Mengyou ji*, op.cit., Juan.45., p. 772 c04.

Pour Hanshan, Confucius, Laozi et le Bouddha se comprennent mutuellement et agissent tacitement. Autrement dit, si certains saints ne montrent qu'un seul aspect de leur pensée et jouent respectivement différents rôles dans la société, c'est dans le but unique de corriger et de convertir les êtres au bien. Historiquement, le Bouddha n'a jamais rencontré Confucius et Laozi. La rencontre de Laozi avec Confucius semble être une légende. C'est l'idée de la métamorphose des bodhisattvas et des bouddhas (que nous avons étudiée dans les parties précédentes de ce chapitre) qui rend possible l'hypothèse de Hanshan. Il énonce explicitement cette idée dans le paragraphe : « Laozi et Confucius sont la métamorphose des bouddhas ». S'il en est ainsi, Laozi, Confucius et le Bouddha peuvent évidemment se comprendre mutuellement. Hanshan ajoute l'inconvénient, pour les adeptes bouddhistes, d'ignorer la pensée des autres enseignements : à défaut de comprendre la pensée de Laozi et de Confucius, ils risquent de tomber dans le nihilisme et de ne produire que de vains bavardages. Pour renforcer son argumentation, Hanshan cite la parole d'un Ancien en écrivant :

古德嘗言。孔助於戒。以其嚴於治身。老助於定。以其精於忘我。二聖之學。與佛相須而為用。豈徒然哉。

Un homme vertueux du passé dit que Confucius s'appuie sur une série d'interdictions, parce qu'il est rigoureux concernant la maîtrise de la personne. Laozi s'appuie sur la concentration, parce qu'il excelle à l'oubli du moi. Les doctrines de ces deux saints renforcent celle du Bouddha pour la mise en œuvre. Comment peuvent-elles être considérées comme vaines ? ³⁶⁶

Dans le passage suivant, il montre que les trois enseignements s'enrichissent de leurs différents aspects pour approfondir l'esprit des hommes :

不知春秋。不能涉世。不知老莊。不能忘世。不參禪。不能出世。

Si l'on ne comprend pas les *Printemps et Automnes*, on ne peut bien se conduire dans la société ; si l'on ne comprend pas le *Laozi* et le *Zhuangzi*, on

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 769 c02.

n'arrive pas à se détacher du monde ; si l'on ne pratique pas la méditation de dhyāna, on n'arrive pas à transcender le monde.³⁶⁷

Ce paragraphe peut être considéré comme une conclusion. Hanshan y précise ce qui constitue l'aspect le plus important dans chacun des trois enseignements. Dans un court texte intitulé « Xueyao » 學要 (Principe des études), il reprend le paragraphe ci-dessus et en ajoute un autre :

此三者。經世出世之學備矣。缺則一偏。缺二則隘。三者無一。而稱人者。則肖之而已。

Ces trois enseignements forment l'ensemble des doctrines destinées à gouverner le monde et à le transcender. Si l'on en manque un, on est partiel. Si l'on en manque deux, on est étriqué. Si l'on n'en possède aucun, on n'est plus qu'un semblant d'humanité.³⁶⁸

Nous venons de voir les nombreux points communs existant entre les trois enseignements. Mais selon Hanshan, ces points communs ne sont pas sans présenter quelques différences. Ils appartiennent en effet à des véhicules de différents niveaux et à des degrés d'enseignements parfaits ou imparfaits. Ils visent des adeptes dont le niveau d'égarement ou la faculté de compréhension du monde sont variés.

Citons encore quelques différences mentionnées par Hanshan dans ses autres œuvres. La première concerne la définition du Dao. La pensée essentielle de Laozi peut être ramenée au très célèbre Dao. Or, dans le bouddhisme et le confucianisme, le terme de Dao existe aussi. D'après Hanshan, le Dao prôné par Laozi est différent voire inférieur au Dao bouddhiste. Car, il n'est rien d'autre que la huitième conscience que révèle le Bouddha. Si un adepte veut accéder au Dao bouddhiste, à savoir la Voie ultime, il doit changer cette huitième conscience en une sagesse parfaite, comparable à un miroir. Le Dao confucéen est encore inférieur d'un degré à celui de Laozi. C'est-à-dire qu'il n'arrive qu'à la septième conscience. Dans son étude sur Hanshan, Wang Kaifu met en évidence une idée de Hanshan en écrivant :

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 767 b07.

³⁶⁸ *Mengyou ji, op.cit., juan.39, p. 746 b13.*

« Bien que le Véhicule de l'Homme soit le fondement de la pratique [de la Voie], celle-ci ne peut se contenter de s'arrêter au Véhicule de l'Homme ou à celui des Cieux. Elle doit progresser, étape par étape. » (雖以人道為修行之本，修行卻不能以人、天二乘為己足，必須層層上進).³⁶⁹ Hanshan considère aussi que le confucianisme affirme la causalité tandis que le taoïsme insiste sur la spontanéité de tous les êtres. Selon le moine, c'est là que se trouve l'insuffisance de ces deux enseignements qui « ne se détachent pas encore de la nature des consciences » (*weili shixing* 未離識性), tandis que le Bouddha s'est déjà détaché des huit consciences. Les consciences auxquelles Hanshan se réfère pour comparer les trois enseignements, seront étudiées dans un chapitre ultérieur, consacré à l'analyse des commentaires non-bouddhistes du maître.

Hanshan indique que le confucianisme et le bouddhisme transmettent tous les deux un enseignement sur l'esprit et la nature innée, mais leurs conceptions de ces deux principes sont différentes. Pour le confucianisme, nous dit-il : « il existe encore une différenciation entre l'esprit de l'homme et l'esprit de la Voie. Cette différenciation sépare le faux du vrai. » (有人心、道心之別，此亦真妄之分).³⁷⁰ Selon lui, c'est la caractéristique des enseignements séculiers. Or, dans le bouddhisme, il existe aussi une sorte de différenciation de l'esprit entre le vrai et le faux, on l'appelle *shan fenbie* 善分別 (expert à la différenciation). Dans le *Sūtra de Vimalakīrti*, le jeune noble Baoji 寶積 (Montagne de Joyaux) fait l'éloge de la sagesse du Bouddha en improvisant les stances suivantes : « Expert à distinguer les caractères de chaque phénomène, Vous ne déviez jamais de la vérité absolue. » (能善分別諸法相，於第一義而不動).³⁷¹ Un esprit qui a connu l'illumination distingue clairement tous les phénomènes. Cependant, la variété de ces phénomènes ne peut

³⁶⁹ Wang Kaifu, « Hanshan rufo huitong sixiang shuping — Jianlun qidui Daxue, Zhongyong zhi quanshi », *op.cit.*, p. 8.

³⁷⁰ « Shi Li Fujing » 示李福淨 (Instruction à Li Fujing), in *Mengyou ji*, *op.cit.*, *juan.5*, p. 493 b10.

³⁷¹ Carré Patrick (trad.), *Soûtra de la liberté inconcevable : Les enseignements de Vimalakīrti*, librairie Arthème Fayard, 2000, p. 19.

jamais troubler son esprit, puisqu'il perçoit la vérité absolue selon laquelle tous les phénomènes qui paraissent différents sont semblables dans leur vacuité.

En somme, selon Hanshan, les adeptes bouddhistes qui veulent accéder à la Voie ne doivent ignorer ni le confucianisme ni le taoïsme. Au contraire, il leur est nécessaire de se lancer dans les études de ces deux enseignements pour compléter leur compréhension du bouddhisme et aussi pour se préparer à s'engager dans le salut des êtres.

Chapitre IV. La compréhension de l'*esprit* et de la *nature*

Dans ses commentaires des œuvres non-bouddhistes, Hanshan Deqing assimile les deux œuvres confucéennes aux idées du Grand Véhicule, tandis que dans ses annotations des œuvres taoïstes, il distingue tantôt les concepts du Grand Véhicule, tantôt ceux du Petit Véhicule. Cette interprétation ne correspond pas tout à fait à celle qu'il donne du taoïsme et du confucianisme dans son essai la *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi* et dans sa préface des *Commentaires du Daode jing* où il considère le taoïsme comme supérieur au confucianisme. Dans notre chapitre précédent, nous avons précisé qu'il assimile le confucianisme au Véhicule de l'Homme et le taoïsme au Véhicule des Cieux. Or, le Grand Véhicule bouddhiste appartient plutôt à des degrés supérieurs du Véhicule de l'Homme et de celui des Cieux. Avant de juger si on est fondé à voir une contradiction entre l'interprétation des commentaires non-bouddhistes de Hanshan et de ses points de vue généraux sur les trois enseignements, il est nécessaire d'étudier plus précisément ses commentaires non bouddhistes. Nous pourrons ainsi dégager les idées constituant les axes principaux de la pensée que le maître veut exprimer à travers ces commentaires.

Analysons-les au plus près.

Deux termes importants du bouddhisme sont particulièrement récurrents dans toutes les œuvres de Hanshan. Ce sont l'esprit inné (*xin* 心, que nous abrégons désormais en : *esprit*) et la nature innée (*xing* 性, en abrégé : *nature*). Ces termes nous étaient déjà familiers pour les avoir déjà rencontrés à travers l'étude de quelques moines prédécesseurs de Hanshan et dans deux des propres œuvres de ce dernier, mentionnées ci-dessus. Les termes tels que l'*esprit* et la *nature* sont primordiaux dans la compréhension de la pensée bouddhiste, notamment dans celle de l'école Chan. Pour celui qui a atteint l'illumination, l'*esprit* et la *nature* sont inséparables et identiques. Si l'on fait une telle distinction entre l'*esprit* et la *nature*, c'est pour faire comprendre, étape par étape, la nature des êtres aux hommes égarés. D'un point de vue concret : l'*esprit* est la mise en pratique de la *nature* et la *nature* est le fondement

de l'*esprit*, c'est pourquoi on appelle aussi la *nature* « la nature de l'esprit ». Cette nature, on la désigne encore par différents termes : la nature du bouddha, la nature d'Éveil, la nature innée, l'ainsité de l'être, le trésor de tathāgatā, etc.

Dans le bouddhisme, ceux qui arrivent à la compréhension de leur *esprit* et de leur *nature* du bouddha sont considérés comme ayant atteint l'Éveil. L'Éveil présente différents niveaux selon le degré de compréhension de chacun. Ceux qui ont acquis la compréhension parfaite, qui sont capables de la mettre en œuvre et de l'enseigner à autrui sont des bouddhas. La compréhension de l'*esprit* et de la *nature* est mise en avant par les maîtres bouddhistes éminents, notamment ceux de l'école Chan, dont Hanshan.

Dans son étude à propos de la pensée de Hanshan du *Mengyou ji*, Xu Zhixing 許志信 montre :

憨山學問有一個重要的核心，那就是他對「空」「有」的體認，他提出一個「真空妙有」的思想，並以佛學的諸多典籍作為註腳，使其「真空妙有」的思想更有重要的理論依據。而這「真空妙有」的核心就在一「心」字，憨山以此「心」字會通佛經諸典，他以《楞伽》《楞嚴》突顯「真心」「觀心」的修行理論，突出「真心隨緣」、「心性本淨」的意念。憨山能會通佛教各宗派，因為他具有華嚴經的圓教理論，所以他的學問體系就格外廣大，能融合各個宗派。憨山也以「清淨心」會通性相二宗，並會通儒道百家，其間融合的基礎是以「心」作為基礎，認為由心可以具大千世界，心可以在娑婆擾攘中解脫苦惱。憨山能體悟到心體的光明境界，形成一個完整的入世佛教思想……

Le noyau de la pensée de Hanshan est sa compréhension de la « vacuité » et de l'« existence ». Il expose la pensée de « la vacuité authentique et l'existence merveilleuse » en utilisant beaucoup de textes bouddhiques comme illustration afin que cette idée ait les plus importants points d'appui théorétiques. Le noyau central de « la vacuité authentique et l'existence

merveilleuse » renvoie au terme « esprit inné ». Hanshan s'appuie sur ce concept d'« esprit inné », dénominateur commun à toutes les œuvres bouddhiques. Il insiste sur la théorie de la pratique de l'« esprit inné authentique » et de « la contemplation de l'esprit inné » décrits dans le *Sūtra de l'Entrée à Lankâ* et le *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque*. Il a pour but de mettre en relief le concept selon lequel « l'esprit inné authentique se conforme aux conditions et aux circonstances » et « l'esprit inné et la nature innée sont originellement purs ». Hanshan comprend parfaitement les doctrines de différentes écoles bouddhistes, parce qu'il possède la théorie de l'enseignement parfait du *Sūtra de l'ornementation fleurie*. C'est pourquoi son savoir est si étendu qu'il arrive à englober toutes les écoles bouddhiques. Hanshan utilise aussi l'idée de « l'esprit pur » pour réunir les deux écoles : celle de l'école de la Nature et celle de l'école de l'Apparence ainsi que le confucianisme, le taoïsme et les Cent écoles. Sa compréhension est basée sur « l'esprit inné ». Il considère que l'esprit inné englobe l'immensité de l'univers, composé d'un milliard de mondes et permet à l'homme de se libérer des afflictions nées du désordre du monde saha. Hanshan élucide l'état de la clarté du fondement de l'esprit inné et formule ainsi la pensée complète du bouddhisme à propos de la participation au monde ordinaire. [...] ³⁷²

Hanshan préconise la compréhension de l'*esprit* et de la *nature* à ceux de ses adeptes les plus avancés et s'engage lui-même dans cette entreprise. Durant les années consacrées à la réflexion et à la pratique, le maître atteint lui-même, à plusieurs reprises, différents niveaux d'Éveil. Son vœu ultime était de devenir bouddha, comme il le dit dans une correspondance adressée à un de ses disciples laïcs :

學道人第一要發決定長遠之志。乃至盡此形壽。以極三生五生十生百生千生萬生。以至劫劫生生直是一定以悟為期。若不悟此心決定不休。

³⁷² Xu Zhixing 許志信, « Hanshan Deqing *Hanshan laoren mengyou ji zhi 'zhenxin' yu 'yuanrong' sixiang yanjiu* » 憨山德清《憨山老人夢遊集》之「真心」與「圓融」思想研究 (Recherche sur la pensée de « l'esprit inné authentique » et « l'harmonie parfait » du *Recueil de la promenade dans un rêve du Vieillard Hanshan*, de Hanshan Deqing), *Yuanguang foxue xuebao* 圓光佛學學報, N°13, 2008, p. 111.

縱然墮落地獄三途。或經鑪胎馬腹。誓願不捨此決定成佛之志。亦不以苦故退失今日之信心。

Premièrement, ceux qui veulent apprendre la doctrine de la Voie doivent en faire le vœu pour une longue durée. [Le vœu] doit être poursuivi au-delà de l'existence de ce corps, à travers trois réincarnations, cinq réincarnations, dix réincarnations, cent réincarnations, mille réincarnations et dix mille réincarnations, perdurer à travers tous les kalpas et passant d'une vie à l'autre, il faut toujours considérer la compréhension [de l'*esprit*] comme le but suprême. Même si on échoue à la compréhension de cet esprit, on doit décider de persévérer, vaille que vaille. Même si lorsqu'on tombe dans les trois mauvais destins tels que l'enfer, l'animal et l'esprit affamé, qu'on devient un fœtus d'âne ou s'incarne dans le ventre d'un cheval, il faut s'opiniâtrer et ne jamais renoncer à vouloir devenir bouddha. Il ne faut pas non plus perdre la foi et la confiance qu'on possède actuellement à cause de la souffrance.³⁷³

Pour Hanshan, la réalisation de l'*esprit* peut ne pas se produire dans les limites d'une seule vie. Cependant, elle doit accompagner les adeptes tout au long de leur existence. Quelle que soit leur forme, quelles que soient les circonstances ou les situations de leur réincarnation, les adeptes ne doivent jamais renoncer à ce but ultime. Hanshan accorde une grande importance à la compréhension de l'*esprit* et de la *nature* en introduisant ces deux termes non seulement dans ses œuvres bouddhistes, mais aussi dans ses commentaires des classiques non bouddhistes. Puisque comprendre son *esprit* et devenir bouddha sont les aspirations majeures de Hanshan, on comprend facilement pourquoi il tient à faire passer aussi ces idées lorsqu'il commente les œuvres confucéennes ou taoïstes. Sung-Peng Hsu confirme l'importance du terme l'*esprit* dans les commentaires non bouddhistes de Hanshan en écrivant :

As one can expect, Han-Shan interprets Taoism and Confucianism from the standpoint of the philosophy of Mind. Since all things originate in the Mind, Taoism and Confucianism must be derived in some way from it. From the

³⁷³ Hanshan, « Shi Fengsheng Wenru » 示馮生文孺 (Indication à Monsieur Feng Wenru), in *Mengyou ji*, op.cit., Juan.3, p. 477 c20.

standpoint of the Mind, he maintains, the three “religions” are one in essence, just as all sentient beings are one in possessing Buddha-nature.³⁷⁴

³⁷⁴ Hsu Sung-Peng, *A Buddhist leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te-Ching*, *op.cit.*, p. 150-151.

1. La notion de l'*esprit* et de la *nature*

Dans les *Commentaires de l'Invariable milieu* et dans les *Commentaires de la Grande Étude*, la transmission de l'idée sur la *nature* est bien plus directe et claire que dans les *Annotations du Zhuangzi* et les *Annotations du Daode jing*. Déjà dans le titre du *Zhongyong* (*Invariable milieu*), Hanshan indique explicitement que le terme *zhong* 中 (*milieu*) désigne « la totalité de la nature innée de chaque homme » (人人本性之全體) et *yong* 庸, la mise en pratique de cette *nature*. L'explication que donne Hanshan de ce titre est très différente de celle proposée par les autres exégètes, celle de Zhu Xi par exemple. Dans ses commentaires de l'*Invariable milieu*, Zhu Xi propose une explication selon laquelle *zhongyong* 中庸 signifie l'agitation dans la juste mesure. Citons la version en français de ce passage, traduit par Diana Arghiresco :

中庸者，不偏不倚，無過不及。而平常之理，乃天使所當然，精微之極致也。

Ceux qui se maintiennent ordinairement dans le continuum authentique du réel n'inclinent d'aucun côté et ne prennent aucun parti. Leur conduite est préservée de l'excès et de l'insuffisance. Le principe de cohérence des choses ordinaires est l'évidence du lot que le Ciel-Nature leur a destiné, ce en quoi réside l'esprit vital de chacun.³⁷⁵

Dans le préambule de sa traduction des commentaires de Zhu Xi, Diana Arghiresco donne son interprétation du terme *zhongyong* en écrivant :

Le « *zhongyong* » signifie, entre autres, la manière dont ce qui est intérieur, le « *zhong* » (中), profond, caché, authentique, transforme et rend harmonieux l'extérieur par une diversité infinie de formes et d'usages quotidiens, « *yong* » (庸). Anisi, le *zhongyong*, ou « continuité dynamique intérieur-extérieur », se définit avant tout comme la mise en œuvre courante

³⁷⁵ Arghiresco Diana, *De la continuité dynamique dans l'univers confucéen : lecture néoconfucéenne du Zhongyong (中庸)*, nouvelle traduction du chinois classique et commentaire herméneutique, Les Éditions du Cerf, Paris, 2013, pp. 97-98.

et manifeste d'un substrat latent ou indécélable, qui unifie et tient ensemble la réalité.³⁷⁶

Voyons une autre interprétation française du même terme, celle de François Jullien qui rend le terme *zhong* par la « régulation » et *yong* par « à usage ordinaire ». Il explique :

Autant de raisons qui justifient, à mon sens, que le terme de régulation puisse rendre compte, à lui tout seul, des deux mots « *zhong* » et « *yong* » unis ici en une même notion. J'ai choisi néanmoins de lui ajouter l'expression « à usage ordinaire », qui explicite le double sens de « *yong* », de façon à commencer d'accommoder le terme de régulation au nouvel horizon dans lequel je le fais servir : celui de la pensée morale.³⁷⁷

Ajoutons encore l'explication de Pierre Do-Dinh :

L'idée de milieu – de milieu juste – fait allusion à un état d'équilibre et d'harmonie de l'âme, établie dans sa justice et dans sa justesse.³⁷⁸

Quant à Rémi Mathieu, il traduit le terme *zhongyong* par « la pratique équilibrée ».³⁷⁹

Si l'on doit traduire le titre « *zhongyong* » conformément à l'interprétation de Hanshan, on peut le rendre plutôt par « la nature intrinsèque originellement droite de tous les êtres et sa mise en pratique dans la vie quotidienne ». Car, dans son interprétation, Hanshan préconise de suivre la *nature* qui est en tous les êtres. Selon lui, cette *nature* est unique et possède la droiture, c'est pourquoi l'auteur emploie le terme *zhong*. Il explique aussi que : « Aucune chose ne découle du dehors de cette nature » (無一物出此性外者)³⁸⁰ pour montrer l'idée selon laquelle toutes les choses sont créées par la *nature*. En effet, dans les interprétations qui s'ensuivent dans tout le

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 13.

³⁷⁷ Jullien François, *Zhong Yong : La Régulation à usage ordinaire*, Imprimerie Nationale Éditions, Paris, 1993, p. 17.

³⁷⁸ Do-Dinh Pierre, *Confucius et l'humanisme chinois*, Paris, Édition du Seuil, 1958, p. 108.

³⁷⁹ *Philosophies confucianistes, op.cit.*, p. 577.

³⁸⁰ Hanshan, *Zhongyong zhizhi* 中庸直指 (Commentaires directs de l'Invariable milieu), Nanjing 南京, Jinling kejing chu 金陵刻經處, 2007, p. 1.

texte de l'*Invariable milieu*, Hanshan n'a jamais abandonné ce principe, même lorsqu'il définit les vertus d'un point de vue confucéen, il insiste sur le fait que la compréhension de la *nature* est le seul moyen de rendre les vertus pures et authentiques.

Hanshan adopte le même type d'interprétation pour une autre œuvre confucéenne, la *Grande Étude*. D'après lui, la première phrase de cette œuvre : « la Voie de la *Grande Étude* consiste à faire resplendir la vertu brillante » (大學之道在明明德) insiste sur ce fait que la *nature* est toujours en chacun des êtres, il suffit à l'homme de pratiquer l'introspection pour atteindre la compréhension profonde de cette nature. Hanshan donne essentiellement au verbe *ming* 明, le premier composant de cette phrase inaugurale, deux significations : la première, lorsqu'elle s'agit de la propre compréhension de l'*esprit* d'une personne, désigne : « comprendre profondément et pénétrer » (*wuming* 悟明) ; la deuxième, lorsque cette personne, ayant atteint elle-même la compréhension de la *nature*, a pour but de sauver les êtres, désigne « faire savoir par proclamation » (*xiaoyu* 曉諭) et aussi « dévoiler » (*xieshi* 揭示) la vérité de l'*esprit*. Le deuxième composant, c'est-à-dire, « la vertu brillante » (*mingde* 明德) indique l'état de la nature innée : elle est brillante, immaculée et parfaite.

Pour rendre l'idée plus claire, Hanshan utilise la métaphore suivante :

恰是一個迷人，只說自家沒了頭，馳求不得。一日忽然省了，當下知得本頭自在，原不曾失。

Nous sommes comparables à un homme égaré qui prétend avoir perdu sa tête et la cherche fébrilement partout mais en vain. Un jour, il se rend brusquement compte de la vérité en comprenant que sa tête est toujours là et qu'elle n'a jamais été perdue.³⁸¹

Cette métaphore provient d'un dialogue entre le Bouddha et son disciple Purna 富樓那 dans le *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque*. Lorsque le disciple Purna demanda au Bouddha pourquoi les hommes vivaient dans l'illusion et subis-

³⁸¹ *Commentaires de la Grande Étude*, op.cit., p. 762 b10.

saient le cycle des morts et des renaissances, le Bouddha lui raconta une histoire allégorique à propos d'un homme nommé Yajñadatta 演若達多. Un matin, Yajñadatta se regarda dans le miroir et admira son visage. Tout à coup, il pensa que le visage reflété dans le miroir n'était pas le sien mais celui d'un démon. Pris de folie, il crut avoir perdu sa tête. Il se mit donc à courir partout pour la rechercher. À travers cette allégorie, le Bouddha compare Yajñadatta aux êtres égarés et sa tête, à leur *nature*. Quel que soit l'état psychologique de Yajñadatta, sa tête était toujours saine et sauve. Or, à cause de l'égarement et de l'aveuglement mental, il put croire qu'il l'avait perdue et se mit à sa recherche. Cette recherche est à l'image de la situation de l'homme lorsqu'il veut chercher la quiétude et le bonheur dans le monde extérieur. Car, il ne sait pas que cette quête l'égare davantage et qu'il lui suffirait de l'interrompre et de chercher à l'intérieur de lui-même, c'est-à-dire recourir à l'introspection de sa *nature* pour réaliser qu'il ne l'a jamais perdue.

Dans les *Commentaires de l'Invariable milieu*, Hanshan rattache aussi la phrase inaugurale « On nomme *nature* la vie commandée par le Ciel » (天命之謂性)³⁸² à l'idée de la *nature* des êtres, puisqu'elle contient déjà elle-même le mot « nature » (*xing* 性). Citons l'explication du terme *tianming*, donnée par François Jullien :

À partir de l'enseignement confucéen, deux voies s'ouvraient pour penser la nature humaine. La première était de penser la nature humaine à partir du « mandat » du Ciel (la voie suivie par le *Zhongyong* et le « Grand commentaire » du *Classique du changement*) : ce mandat n'est plus pensé alors comme un ordre qui nous serait adressé par le Ciel en fonction de souverain, mais comme l'injonction qui ne cesse d'émaner du grand procès du réel et nous pousse à coopérer avec lui. Autrement dit, la voie du Ciel devient immanente en moi, je m'en trouve investi. Car ma nature n'est dans son fond que l'actualisation particulière, individuée, du grand procès de la réalité ; elle m'enracine donc dans sa positivité : à l'instar de l'initiative continuelle qui est celle du grand procès du réel (qui, parce qu'il ne dévie jamais, ne cesse de poursuivre son cours et d'engendrer), ma nature a pour

³⁸² Traduit par Mathieu Rémi, *La Pratique Équilibrée*, op.cit., p. 576.

vocation – par son ancrage en lui – de ne cesser de promouvoir et de déployer la vie.³⁸³

Selon François Jullien, la nature humaine du confucianisme est conçue comme une sorte d'harmonisation et d'intégration de l'homme avec la nature du Ciel qui est à l'origine du monde, qu'elle soit extrinsèque ou devienne intrinsèque. Ce qui est différent de l'explication de Hanshan, car, la *nature* telle que ce dernier la conçoit est plutôt la vacuité intrinsèque de l'homme à laquelle s'appuie la vie humaine. Voici l'interprétation détaillée de Hanshan :

天命之謂性者。言吾人之性。天然屬我。不假外求。而我得之而為命。所謂天然之性。而為天然之命者也。蓋天然之性。賦在形殼之中。是故人之有生。與形為主者命。與命為主者性。性命不二。故但言天命。即是天性也。故曰天命之謂性。

« On nomme *nature* la vie commandée par le Ciel » veut dire que notre nature, à nous, les hommes, nous appartient intrinsèquement. Nous n'avons pas besoin de la chercher à l'extérieur. Nous la possédons et sommes ainsi en vie. Pourquoi dit-on que la nature innée est la vie innée des êtres ? C'est que la nature innée se manifeste à travers le corps. Depuis sa naissance, l'homme est animé par la vie qui est elle-même animée par la nature innée. La vie et la nature innée ne font qu'un. Lorsqu'on parle de la vie commandée par le Ciel, on désigne en effet la nature innée. C'est pourquoi il est dit : « On nomme *nature* la vie commandée par le Ciel. »³⁸⁴

La *nature* et la vie des êtres sont fondamentalement identiques, car, la *nature* est le fondement de la vie et la vie est sa mise en œuvre. La différence ne consiste que dans la forme des êtres, car celle-ci doit subir un changement d'une vie à l'autre selon les conditions, les karmas et les circonstances. On peut considérer la forme (pour un humain, le corps) comme la manifestation ou l'apparence (*xiang* 相) de la *nature*. Ainsi, la *nature*, la vie commandée par le Ciel et la forme dont Hanshan parle dans ce

³⁸³ Juillien François, *Fonder la morale : Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Paris, Bernard Grasset, 1995, p. 65-66.

³⁸⁴ *Commentaires de l'Invariable Milieu, op.cit.*, p. 1.

paragraphe représentent une triade importante du bouddhisme : *ti* 體 (fondement constituel), *xiang* 相 (forme, apparence) et *yong* 用 (mise en œuvre). Dans ce cas, la vie commandée par le Ciel est une autre façon d'interpréter le terme l'*esprit* selon le maître bouddhiste. Ce point de vue se distingue tout à fait de celui de Zhu Xi qui préconise la vertu confucéenne des cinq constantes sociales et *li* 理, le principe néoconfucéen. Voici un passage écrit à ce propos par Zhu Xi :

天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。

Le Ciel s'appuie sur le *yin* et le *yang* et les cinq éléments pour produire les dix mille êtres. Le souffle leur donne la forme et le principe est ainsi produit, c'est comme s'il donnait le commandement. C'est grâce au principe qui est distribué en chacun d'entre eux que l'homme et les choses naissent. Ils se conforment à ce principe en créant les cinq constantes sociales. Voilà ce qu'on appelle la nature.³⁸⁵

Selon Zhu Xi, les êtres sont formés par le fonctionnement du *yin* et du *yang*, des cinq éléments et par le *qi* 氣 (souffle). Étant le règlement de ce fonctionnement, le *li* 理 (principe) est aussi le fondement constitutif de l'homme et de toutes les choses. L'homme a le corps comme forme et les cinq constantes sociales sont la mise en œuvre du *li*. Lorsque l'homme se conforme aux cinq constantes sociales, il est en harmonie avec sa nature (*xing* 性). Dans son texte, Hong Yanni 洪燕妮 montre :

在儒者的視域中，天命是養心涵性，修道設教的前提，是儒家思想的基礎。……德清所言“天命”並非儒家所言的形而上道德法則，而是佛教禪宗所追求的人人本具、不假外求的佛性，……

Dans la perspective des confucéens, la vie commandée par le Ciel est la condition préalable pour entretenir l'esprit, préserver la nature, pratiquer la Voie et établir l'enseignement. Elle appartient à la base de la pensée

³⁸⁵ Zhu Xi 朱熹, *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注 (Commentaires sur les *Quatre Classiques*), Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 1983, p. 17.

confucéenne. [...] Ce que Deqing entend par « la vie commandée par le Ciel » n'est pas le règlement moral métaphysique dont parle le confucianisme, elle est plutôt la *nature* que tout le monde possède sans avoir besoin de chercher ailleurs et que l'école Chan du bouddhisme encourage à pénétrer, [...] ³⁸⁶

Dans les *Annotations du Zhuangzi*, Hanshan n'aborde le sujet de l'*esprit* et de la *nature* qu'à partir du deuxième chapitre, lorsque Zhuangzi se pose la question de l'existence d'un *zhenjun* 真君 (souverain véritable) qui dirige le corps des êtres. Hanshan annote :

言此真君，本來不屬形骸，天然具足，人若求之，而得其實體，在真君亦無有增，益即求之而不得，而真君亦無所損。即所謂不增不減，迷之不減，悟之不增，乃本然之性真者。

Ce souverain véritable ne fait pas originellement partie du corps. Chacun le possède intrinsèquement. Si, après s'être efforcé de le chercher, l'homme acquiert son essence, cela n'ajoute rien au souverain véritable en lui. Même si l'homme le cherche en vain, cela n'amoindrit pas non plus le souverain véritable en lui. Il ne change jamais, que l'homme s'égare ou atteigne l'Éveil. Il est la nature fondamentale innée que l'homme possède toujours en lui. ³⁸⁷

Il existe principalement deux catégories d'êtres : ceux qui égarent leur nature innée et ceux qui l'ont découverte. Or, ces deux catégories se fondent en une seule, puisque les êtres possèdent immanquablement tous la *nature*. Car, bien que les êtres ordinaires soient égarés, ils n'ont jamais vraiment perdu leur nature innée, ils l'ignorent simplement et ne savent donc pas que la sagesse leur est intrinsèque. Lorsque Hanshan annote le passage de Zhuangzi : « Si chacun prenait son *esprit* pour maître, qui donc se trouverait sans maître ? » (夫隨其成心而師之，誰獨且無師

³⁸⁶ Hong Yanni 洪燕妮, « Deqing yu Zhixu dui *Zhongyong* de quanshi » 德清與智旭對《中庸》的詮釋 (Interprétations que Deqing et Zhixu font à propos de l'*Invariable Milieu*), *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, N.4, 2012, p. 161.

³⁸⁷ *Annotations du Zhuangzi*, op.cit., juan.2, p. 376 b03.

乎？),³⁸⁸ il explique le terme *chengxin* 成心 par la *nature*. Cette interprétation du maître bouddhiste est exceptionnelle. On n'en trouve pas d'autres exemples. Dans la plupart des cas, les exégètes considèrent que le terme *chengxin* possède un sens péjoratif et désigne plutôt la pensée partielle de l'homme. L'interprétation d'Hanshan donne à cette phrase un sens tout à fait contraire à celui que proposent tous les autres exégètes. Il montre manifestement que lorsque l'homme comprend son *esprit* et arrive à s'intérioriser, il n'a plus besoin d'aller chercher la sagesse auprès des autres. Il lui suffit d'écouter son esprit parfait et intrinsèque et de se laisser guider par lui pour entrer dans la Voie correcte.

Dans une autre partie du chapitre « Da zongshi » 大宗師 (L'école du premier principe), Zhuangzi exprime l'idée selon laquelle la vie et la mort sont le destin de l'homme. Pour lui, la vie et la mort sont aussi naturelles que l'alternance du jour et de la nuit. Il ne faut donc ni avoir peur de la mort ni éprouver la joie de vivre. Hanshan s'en explique :

喻人形雖有生死，而真性常然不變，如太虛之無變，故曰天也。……
真性在人，天然自具，一毫人力不能與其間。此人人同有之真體，所謂真宰、天君是也。

Cela veut dire que, bien que le corps humain doive subir la vie et la mort, la nature véritable de l'homme est constante et ne change jamais, de même que la permanence du vide extrême. C'est pourquoi on l'appelle le Ciel. [...] La nature véritable est en l'homme. Il la possède intrinsèquement sans que la moindre force humaine puisse intervenir. Voici le fondement véritable que tout le monde possède. C'est ce qu'on appelle le maître véritable et le souverain céleste.³⁸⁹

Comme nous pouvons le remarquer à travers la traduction, le maître bouddhiste met en évidence la constance de la *nature* malgré l'inconstance du corps. Il insiste sur le fait que si Zhuangzi décrit un tel « maître véritable » ou « souverain céleste », c'est

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 378 a05.

³⁸⁹ *Idib.*, *juan.4*, p. 433 a01.

pour révéler implicitement la *nature*. Cette idée de Hanshan apparaît à maintes reprises dans toutes ses exégèses des œuvres non bouddhistes. Lorsque Zhuangzi écrit : « Tout le monde estime son prince supérieur à lui-même et lui sacrifie sa vie ; *a fortiori*, comment le véritable [le Dao] ne mériterait-il pas son sacrifice ? » (人特以有君為愈乎己，而身猶死之，而況其真乎！),³⁹⁰ Hanshan considère cette phrase comme une exhortation pour comprendre et suivre la *nature*. D’après lui, suivre sa *nature* est plus important que de servir son prince, de sorte qu’il n’est pas concevable qu’il ne réagisse pas vis-à-vis sa *nature* de la même manière qu’envers son prince, allant même jusqu’à négliger cette chose primordiale et pour lui précieuse qu’est sa vie ? Le maître bouddhiste fait aussi la remarque que ces paroles de Zhuangzi « sont franches et véhémentes. Celui qui les lit sans en avoir la compréhension profonde n’est pas un homme ! » (此言激切之至，人讀此而不悟非夫也).³⁹¹

Dans les annotations du *Daode jing* que fait Hanshan, l’utilisation des termes *xin* (l’esprit) et *xing* (la nature) est encore plus fréquente que dans celles du *Zhuangzi*. Regardons d’abord ce verset écrit par Laozi : « [...] “il y a” constitue la possibilité de toutes choses ; “il n’y a pas” constitue sa fonction. » (……有之以為利，無之以為用).³⁹² Le moine affirme qu’à travers cette phrase, Laozi veut exprimer que l’homme ne connaît que l’utilité du corps qui a une forme et qu’il ignore son *esprit* sans forme et vide. Cependant, comme l’*esprit* est intangible et invisible, pour le comprendre, il faut s’appuyer sur ce qui est visible et tangible, à savoir le corps. Le moine l’exprime ainsi :

老氏之學，要即有以觀無。若即有以觀無，則雖有而不有。是謂道妙。
此其宗也。

L’étude de Laozi consiste à méditer sur « il y a » en s’appuyant sur « il n’y en a pas ». Lorsqu’on approfondit cette méditation, on réalise que « il y a »

³⁹⁰ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 129.

³⁹¹ *Annotations du Zhuangzi*, *op.cit.*, *juan.4*, p. 433 a01.

³⁹² Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *Tao-tö King*, avec quelques modifications, *op.cit.*, p. 13

égale en effet « il n'y en a pas ». Ceci peut être appelé « l'exquisité du Dao ».

Voici le principe [de Laozi].³⁹³

Avant d'analyser les annotations de Hanshan, citons d'abord un passage qu'écrit Anne Cheng à propos des termes tels que *wu* 無 (il n'y en a pas) et *you* 有 (il y a):

Dans le vocabulaire courant des textes de la période pro-impériale, « *wu* » étant la négation de « *you* » (avoir, y avoir, il y a) signifie « ne pas avoir », « ne pas y avoir », « il n'y a pas ». Mais cet aspect négatif ne doit pas conduire à comprendre dans tous les cas « *wu* » comme « néant » ou « nihil ». Si « *you* » désigne « ce qu'il y a », « *wu* » ne se réduit pas toujours à « ce qu'il n'y a pas », mais peut également désigner ce qui « n'a pas » les caractérisations, les déterminations ou la finitude de l'« il-y-a ».³⁹⁴

Or, le maître bouddhiste trace plus précisément le rapport entre *wu* 無 (il y a) et *you* 有 (il n'y en a pas). Pour lui, ce binôme représente décidément le rapport entre le corps et l'*esprit* (ou la *nature*). C'est-à-dire, le corps sert à l'homme comme intermédiaire, voire même comme outil, pour qu'il comprenne sa *nature* et réalise sa mise en pratique dans la vie. Dans cette annotation du maître, la phrase primordiale est : « Lorsqu'on contemple “il n'y a pas” en s'appuyant sur “il y a”, même “il y a” appartient à “il n'y a pas” ». À travers *you*, on peut comprendre *wu*. Or, *wu* n'est rien d'autre que le fondement essentiel de *you*. C'est-à-dire, *you* ne peut exister sans *wu*. Si l'on arrive à percevoir *wu*, on comprendra que *you* et *wu* sont identiques. Car, *you* pourra revenir à l'état de *wu* et *wu* recréer les apparences ou les phénomènes qui peuvent être nommés *you*.

Selon Wang Honglei, le *wu* que Hanshan interprète est similaire du terme *kong* et s'éloigne du *wu* du taoïsme. Car, la pensée chinoise appartient au *bengen lun* 本根論 (théorie sur la racine originale) qui considère que le Dao est la source du monde et des êtres, alors que *kong* 空 (vacuité) du bouddhisme représente l'idée

³⁹³ *Annotations du Daode jing*, op.cit., p. 48.

³⁹⁴ Cheng Anne, « Bouddhisme et pensée des lettrés au IIIe Siècle : le cas de Wang Bi (226-249) », in Despeux Catherine, *Bouddhisme et lettrés dans la Chine médiévale*, Paris, Peeters, 2002, p. 8.

essentielle du *yuanqi lun* 緣起論 (théorie des interconnexions des causes et effets) selon lequel l'existence du monde et des êtres est constituée par l'union des conditions et est fondamentalement illusoire. Ainsi, pour le bouddhisme, il n'existe pas un dominateur du monde et des êtres et toutes les choses sont inconstantes et possèdent la nature vide.³⁹⁵

Dans un autre passage de ses annotations du *Daode jing*, Hanshan explique encore plus précisément l'idée de la non-existence réelle. Lisons d'abord ce passage du *Daode jing* traduit par Liou Kia-Hway et Benedykt Gryn timer :

致虛極，守靜篤。
萬物並作，吾以觀其復。
夫物芸芸，各歸其根。
歸根曰靜，靜曰復命。
復命曰常，知常曰明。

Atteins à l'apogée du vide
Et garde avec zèle ta sérénité.
Devant l'agitation simultanée
De tous les êtres,
Ne contemple que leur retour.

Les êtres multiples du monde
Feront retour chacun à leur racine.
Faire retour à la racine, c'est être serein ;
Être serein, c'est retrouver le Destin.
Retrouver le Destin, c'est le constant.
Connaître le constant, c'est l'illumination.³⁹⁶

Le maître bouddhiste rend le mot *xu* 虛 par « les choses extérieures n'ont pas originellement d'existence » (外物本來不有) et le mot *jing* 靜 par « le fondement de l'esprit originellement immuable » (心體本來不動). Selon cette traduction on peut

³⁹⁵ Voir Wang Honglei 王紅蕾, « Yuanqi yu bengeng : fojiao yu dao jiao yuzhou guan de cong tu yu tiaohé ---- Hanshan Deqing *Zhuangzi neipian zhu · Qiwu lun yanjiu* » 緣起與本根：佛教與道教宇宙觀的衝突與調和——憨山德清《莊子內篇注·齊物論》研究 (Interconnexion des causes et des effets et la racine originale : le conflit et la réconciliation entre la vision de l'univers du bouddhisme et celle du taoïsme ---- Recherche sur le chapitre « Qiwu lun » dans *les Annotations des Chapitres internes du Zhuangzi* de Hanshan Deqing), *Zhongguo zhexue* 中國哲學, N°4, 2007, p. 29-32.

³⁹⁶ Liou Kia-Hway et Benedykt Gryn timer (trad.), *Tao-tö King*, op.cit., p. 18.

déjà percevoir le sens de la non-existence des choses. Cette explication correspond aussi au sujet de cette partie concernant l'*esprit*, puisque selon la doctrine bouddhiste sur laquelle Hanshan s'appuie, le monde extérieur n'est rien d'autre qu'une création illusoire de l'esprit erroné. Le maître écrit :

世人不知外物本來不有，而妄以為實。故逐物牽心，其心擾擾妄動，
火馳而不返。見利亡形，見得亡真，故競進而不休，所以不能保此道
也。

L'homme ignore que les choses extérieures n'existent originellement pas et prend ce qui est illusoire pour ce qui est véritable. C'est pourquoi il poursuit les choses et fatigue son *esprit* de sorte que son *esprit* devient perpétuellement confus. Lorsqu'il voit le profit, il laisse flétrir le corps. Lorsqu'il peut acquérir quelque chose, il perd ce qui est véritable. C'est pourquoi il s'affaire sans cesse et ne peut préserver cette voie.³⁹⁷

L'aveuglement de l'homme consiste généralement en deux choses : l'une est d'ignorer sa nature constante et immuable, l'autre est de se méprendre sur le monde extérieur en le croyant réel. Puisque le monde extérieur est illusoire, le goût du profit et le désir qui asservissent l'homme le sont aussi. Une fois que cette compréhension est véritablement atteinte, l'*esprit* de l'homme trouve immédiatement la paix. C'est ce qu'explique Hanshan dans le verset « feront retour chacun à leur racine » (*gegui qigen* 各歸其根) par le retour dans l'état de *wu*, à savoir l'état véritable de l'*esprit*. Il exprime que l'existence des dix mille choses est provisoire et que l'*esprit* n'existe originellement pas. Cette idée revient à la pensée de *wuxin* 無心 (non-esprit) que préconise l'école Chan. Hanshan retrouve non seulement la notion de *xin* (l'esprit) dans ce chapitre de Laozi, mais aussi la *nature*. Selon lui, dans l'expression *fuming* 復命 (retrouver le Destin), le mot *ming* 命 (Destin) désigne la nature intrinsèque de l'homme (*renshi zixing* 人之自性). Pour lui, celui qui se détache non seulement du monde extérieur, mais encore de son propre corps peut retrouver sa

³⁹⁷ *Annotations du Daode jing, op.cit.*, p. 55.

nature. Ensuite, il annote le dernier verset du passage du *Daode jing* que nous avons cité ci-dessus par les phrases suivantes :

人能返觀內照，知此真常妙性，才謂之明。故云知常曰明。

Lorsque l'homme veut tourner son regard vers son intérieur pour s'introspecter, il peut connaître cette nature véritablement merveilleuse et constante. Celui qui est arrivé à cet état, on peut le considérer comme illuminé. C'est pourquoi il est dit que « Connaître le constant, c'est l'illumination. »³⁹⁸

Hanshan revient sur l'idée de la *nature* lorsque qu'il annote les versets du chapitre vingt-six du *Daode jing*. Lisons d'abord la traduction de Liou Kia-Hway et Benedykt Gryn timer :

重為輕根，靜為躁君。

.....

輕則失根，躁則失君。

Le pesant est la racine du léger ;
Le calme est maître de l'agitation.

[...]

Qui se conduit avec légèreté
perdra le principe de son autorité.

Qui s'agite
perdra la maîtrise de soi.³⁹⁹

Le maître bouddhiste explique que le mot *zhong* 重 (pesant) représente le corps, tandis que le mot *qing* 輕 (léger) les choses du monde extérieur. Par cette explication, il reconnaît d'abord que le corps est plus signifiant que les choses extérieures, car « le corps est le fondement de la vie. » (*shenwei shengben* 身為生本) et « les choses extérieures n'existent qu'après la naissance du corps. » (外物必因身而后有)⁴⁰⁰. Or, malgré l'importance du corps, l'homme ne doit pas y être asservi. Sinon, l'homme risque de s'affairer aux choses extérieures pour satisfaire les désirs de son corps. Pour

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 56.

³⁹⁹ Lou Kia-Hway et Benedykt Gryn timer (trad.), *Tao-tö king*, *op.cit.*, p. 29.

⁴⁰⁰ *Annotations du Daode jing*, *op.cit.*, p. 71.

le moine, ce qui est primordial est la *nature*. Selon lui, le mot *jing* 靜 que Laozi emploie signifie la quiétude de la *nature*, tandis que le mot *zao* 躁 exprime les désirs. Il révèle que même les désirs proviennent de la *nature*, c'est pourquoi Laozi écrit : « Le calme est maître de l'agitation ». En effet, si le moine considère que les désirs proviennent de la *nature*, ce n'est pas pour autant dire que la *nature* est nuisible. Nous pouvons comparer la *nature* à une hache tranchante, celui qui a l'esprit correct peut s'en servir pour les bons usages, tandis que celui qui est méchant et insensé l'emploie pour blesser voire tuer les autres. Une même hache peut être utilisée de ces deux façons différentes, de même pour la *nature* des êtres.

Dans les annotations du *Daode jing*, le moine ajoute l'idée que lorsque l'homme accorde une grande importance à ses désirs envers les choses, il nuit à sa vie et lorsque l'homme génère trop de désirs, il peut endommager sa *nature*. Selon lui, c'est pourquoi Laozi écrit les versets tels que *qingze shigen* 輕則失根 et *zaoze shijuan* 躁則失君. Selon cette explication, nous pouvons traduire littéralement ces deux versets de Laozi ainsi : « Qui poursuit les choses extérieures / nuit à sa vie. / Qui se livre aux désirs / endommage sa *nature* ». Ce qui est très différent de la traduction française que nous avons montrée dans le paragraphe ci-dessus.

Hanshan ajoute une autre explication pour préciser et souligner l'importance de préserver la *nature*. Citons ce passage dans ses annotations du *Daode jing* :

君，謂性也。《莊子·養生》《讓王》，蓋釋此篇之意。子由本云「輕則失臣」。然「臣」字蓋亦指身而言。《齊物》以身為臣妾，以性為真君，源出於此。

Le souverain désigne la *nature*. Les chapitres « Nourrir la vie » et « Les Rois qui abdiquent » du *Zhuangzi* expliquent le principe de ce chapitre [du *Daode jing*]. La version de Ziyou⁴⁰¹ est : « Poursuivre la légèreté risque de perdre le serviteur. » Or, le terme « serviteur » désigne aussi le corps. Le chapitre « Rendre les choses égales » [du *Zhuangzi*] met le corps au rang des

⁴⁰¹ La version du *Daode jing* compilée par Ziyou 子由, à savoir Su Dongbo 蘇東坡.

serviteurs et des concubines et considère la *nature* comme le souverain véritable, cette pensée provient aussi de ce passage.⁴⁰²

Il assimile les trois chapitres du *Zhuangzi* à ce chapitre du *Daode jing* pour renforcer la thèse selon laquelle les deux maîtres taoïstes veulent exprimer la même idée à propos de la *nature*. Il s'appuie ensuite sur le chapitre « Nourrir la vie » (Yansheng zhu 養生主) du *Zhuangzi* pour clore sa démonstration. Son explication sur le titre de ce chapitre du *Zhuangzi* dans ses annotations de cette œuvre est la suivante :

故教人安時處順，不必貪求以養形，但以清淨離欲以養性。此示入道之功夫也。

C'est pourquoi il apprend à l'homme à s'adapter au temps et à se conformer aux circonstances. Il n'est pas nécessaire de courir aveuglement après les choses pour entretenir la forme. Il faut plutôt rester paisible et exempt des désirs pour nourrir la *nature*. Par ceci, il montre la maîtrise de la pratique pour accéder à la voie.⁴⁰³

Bien que le moine n'ait pas expliqué le mot *xing* 形 (forme) dans ce passage, à travers ses annotations du *Daode jing*, nous pouvons comprendre qu'il s'agit effectivement de la nature du bouddha, au sens bouddhiste. C'est en effet ce qu'il exprime, dans ses annotations du *Daode jing*, d'une façon plus détaillée, en précisant que le sens véritable de « nourrir la vie » consiste à conserver la *nature*, au lieu de préserver la forme et la vitalité du corps. Selon lui, dans le titre « Yangsheng zhu » 養生主 (Nourrir la vie) du *Zhuangzi*, le mot *zhu* 主 peut être traduit par le maître, c'est-à-dire la *nature*. Il déclare :

蓋聞善養生者，不養其生，而養其生之主。然有其生者，形也。主其生者，性也。性得所養，而復其真，則形骸自忘。形忘則我自空，我空則無物與敵。

⁴⁰² Annotations du *Daode jing*, op.cit., p. 72.

⁴⁰³ Annotations du *Zhuangzi*, op.cit., juan.3, p. 399 a04.

Car, on entend dire que ceux qui excellent à nourrir la vie ne nourrissent pas vraiment leur vie mais plutôt le maître de leur vie. Ce qui possède sa vie est le corps et ce qui la maîtrise la *nature*. Si la *nature* est bien préservée, l'homme pourra retrouver son véritable état et arrivera ainsi à oublier son corps. Lorsqu'il aura oublié son corps, son égo n'existera plus. Dans ces conditions, rien ne pourra plus lui faire obstacle.⁴⁰⁴

Comparée au taoïsme, qui se préoccupe du corps et de sa conservation, l'idée de Hanshan est transcendante. Pour lui, s'attacher au corps peut devenir un obstacle pour accéder à la voie ultime. Insister sur le bien-être du corps en ignorant la *nature* est abandonner l'essentiel pour s'accrocher aux détails. C'est seulement lorsque l'homme arrive à conserver la *nature* qu'il peut se libérer de son égo, pour entrer dans l'état de la vacuité sans en être entravé.

Dans les annotations du soixante-douzième chapitre du *Daode jing*, le moine continue à développer le sujet de « nourrir la vie » en l'assimilant avec la *nature*. Or, à aucun moment, les phrases de ce chapitre du *Daode jing* ne mentionnent l'idée de la *nature*. Présentons d'abord la traduction que Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas donnent de ce chapitre:

民不畏威，大威至矣。
無狹其所居，無厭其所生。
夫惟不厭，是以不厭。
是以聖人自知不自見。
自愛不自貴，故去彼取此。

Si le peuple ne craint plus ton pouvoir
C'est qu'un grand pouvoir approche,

Ne restreins pas le peuple à d'étroites demeures.
Ne le presse pas dans ses moyens d'existence.

Si tu ne pressures pas le peuple
Le peuple ne se lassera pas de toi.

Le saint se connaît et ne s'exhibe point ;

⁴⁰⁴ *Annotations du Daode jing, op.cit.*, p. 105.

Il s'aime et ne se prise point.
C'est pourquoi il rejette ceci et adopte cela.⁴⁰⁵

À première vue, ce chapitre traite de la relation que le saint doit entretenir avec le peuple. Or, selon Hanshan, ce chapitre compare le comportement du peuple avec celui des saints pour marquer la différence entre la compréhension et la méconnaissance de la *nature*.

Lisons d'abord le premier verset : « Si le peuple ne craint plus ton pouvoir / C'est qu'un grand pouvoir approche. » Le mot *wei* 威 que Liou Kia-Hway et Benedykt Gryn timer traduisent par « le pouvoir », le moine le rend par « ce qui inspire de la crainte ». Selon lui, le mot *dawei* 大威 (traduit par « le grand pouvoir ») veut exprimer que l'homme doit garder une attitude de crainte vis-à-vis du monde. Il postule ensuite que *dawei* suggère l'action de ceux qui nuisent à leur vie et à leur *nature*. D'après Hanshan, Laozi considère que l'intrépidité du peuple devant ce qui devrait lui inspirer de la crainte pourra avoir sur lui de lourdes conséquences. Il annote ainsi ce premier verset :

世人以為小惡不足戒，而不知畏，必致殺身而後已。

L'homme pense que ce n'est pas la peine de résister à la tentation de commettre de mauvaises actions sous prétexte qu'elles sont sans gravité et qu'il n'y a pas lieu de les craindre. Il ne s'arrête que lorsqu'il a déjà attiré le désastre fatal.⁴⁰⁶

L'homme ordinaire fait le mal en le considérant comme anodin. Jour après jour, il accumule les mauvaises actions jusqu'à ce qu'un malheur irrémédiable s'abatte sur sa tête. Il est alors impuissant devant la fatalité. S'il connaît ce sort, c'est parce qu'il ignore sa *nature* et ne peut donc la suivre et la respecter.

L'explication que donne Hanshan pour le verset 無狹其所居 diffère, par son originalité, de la traduction française qui, rappelons-le, est : « Ne restreins pas le

⁴⁰⁵ Lou Kia-Hway et Benedykt Gryn timer (trad.), *op.cit.*, p. 75.

⁴⁰⁶ *Annotations du Daode jing*, *op.cit.*, p. 138.

peuple à d'étroites demeures ». Pour le moine, « les demeures étroites » ne doivent pas être comprises au sens propre. Elles représentent métaphoriquement les limites corporelles. Il critique le soin et l'amour que l'homme porte à son corps, minime et dérisoire. En réalité, le corps n'est que poussière. L'homme concentre toute son affection sur un grain de poussière sans s'apercevoir qu'il se détourne ainsi de tout un univers immense et éternel. Il écrit :

……吾性之廣大，與太虛同體，乃吾之真宅也。……人不知此，而但以蕞爾之身，以為所居之地。將為至足，而貴愛之，則狹陋甚矣。

[...] Notre *nature* est si vaste et immense. Elle qui fait un avec l'univers est notre véritable demeure. [...] L'homme ignore cette vérité et prend le corps infime par le lieu pour s'installer. Il s'y satisfait et le chérit profondément. Il est extrêmement étrié et limité.⁴⁰⁷

La *nature* est vaste et immense, car elle n'a ni forme ni limite et peut être considérée comme la vacuité. Or, l'homme qui ignore sa vraie demeure ne chérit que son corps éphémère et infinitésimal de sorte qu'il satisfait les désirs de ce corps et répond à ses besoins. Cette situation est comparable à celle d'un homme à qui l'arbre cache la forêt. Le maître bouddhiste déconseille ainsi à l'homme de se contenter du corps physique et lui enjoint de considérer la *nature* comme son propre corps. En effet, dans le bouddhisme, la *nature* est appelée *fashen* 法身, littéralement le corps du dharma ou le corps de la Loi.

Selon Hanshan, celui qui se conforme à la *nature* a transcendé la vie et la mort. Car, la *nature* des êtres est permanente, contrairement à leur corps. Il exprime cette idée lorsqu'il annote le verset suivant du trente-troisième chapitre du *Daode jing* : « Qui ne s'écarte pas de sa place vit longtemps. / Qui est mort sans être disparu / atteint l'immortalité. » (不失其所者久。死而不亡者壽).⁴⁰⁸ Il écrit :

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 138-139.

⁴⁰⁸ Lou Kia-Hway et Benedykt Gryn timer (trad.), *op.cit.*, p. 36.

世人貪欲勞形，冀立久長之業。殊不知戕生傷性，旋踵而滅亡，誰能久哉。惟抱道凝神，而復於性真者，德光終古，澤流無窮，此所謂不失其所者久了。世人嗜味養生，以希壽考，殊不知厚味腐腸，氣憊速死，誰見其壽哉。惟養性復真，形化而性常存，入於不死不生，此所謂死而不亡者壽也。

L'homme du monde ordinaire use son corps et s'adonne au plaisir et à la satisfaction des désirs. Il espère ainsi faire œuvre durable. Or, il ignore que ce qu'il fait nuit à sa vie et blesse sa *nature* et le conduit ainsi à s'éteindre après un très court instant. Or, qui peut se perpétuer ? Seul celui qui suit la Voie, concentre son esprit et rejoint sa *nature* véritable peut faire briller éternellement sa vertu et répandre à jamais ses bontés sur le monde. C'est ce que [Laozi] entend par « Qui ne s'écarte pas de sa place vit longtemps. » L'homme ordinaire est avide et se dorlote en espérant avoir une longue vie. Il ne sait pas que la nourriture savoureuse corrode les entrailles et que l'épuisement des souffles accélère sa mort. Qui pourra acquérir la longévité ? Seul celui qui nourrit sa *nature* peut retrouver son véritable état. Malgré la transformation de sa forme, sa *nature* demeure immuable. Il entre dans un état ni vivant ni mort. C'est ce que [Laozi] entend par « Qui est mort sans être disparu / atteint l'immortalité ». ⁴⁰⁹

Le moine critique vivement ceux qui ne savent que satisfaire leurs désirs et ceux qui ménagent leur corps dans l'espoir de vivre longtemps. Pour lui, une vie humaine même très longue ne dure que très peu de temps. On finit toujours par mourir et pourrir, tandis que la *nature* est permanente et échappe au cycle des morts et des renaissances. C'est pourquoi ceux qui comprennent leur *nature* arrivent à transcender ce cycle. L'homme ordinaire met l'accessoire à la place de l'essentiel en ne pensant qu'au bien-être de son corps en omettant la *nature*.

⁴⁰⁹ *Annotations du Daode jing, op.cit.*, p. 83.

2. La non-dualité de la *nature*

De l'étude des commentaires non bouddhistes de Hanshan à laquelle nous avons consacré la première partie de ce chapitre, nous pouvons déduire que la *nature* de l'*esprit* est intrinsèque, originellement immaculée, complète, brillante, sage et immuable. Dans ses commentaires de cette phrase inaugurale de la *Grande Étude* : « La voie de la Grande Étude consiste à faire resplendir la vertu brillante et à chérir le peuple en ne s'arrêtant qu'au suprême bien. » (大學之道在明明德，在新民，在止於至善),⁴¹⁰ Hanshan nous révèle une autre caractéristique importante de la *nature* : la non-dualité lorsqu'il commente la dernière partie de la phrase : « en ne s'arrêtant qu'au suprême bien ». Il écrit :

自古以來。人人知見。只曉得在善惡兩條路上走。只管教人改惡遷善。
此是舊來知見。有何奇特。殊不知善惡兩頭。乃是外來的對待之法。
與我自性本體。了不干涉。所以世人作惡的可改為善。則善人可變而
為惡。足見善不足恃也。以善不到至處。雖善不善。

Depuis l'Antiquité, dans la pensée des hommes n'existent que deux chemins : celui du bien et celui du mal. Ils se contentent d'apprendre à autrui à se corriger et à s'amender. Cet acte est invétéré et n'a aucune originalité. Ils ignorent que le bien et le mal sont deux extrémités dualistes et extrinsèques et qu'ils n'ont aucun rapport avec le fondement constitutif de notre nature innée. C'est la raison pour laquelle, après avoir fait le mal, les hommes peuvent faire le bien. C'est pourquoi un homme de bien peut devenir un homme vil. Cela suffit à prouver qu'on ne doit pas se satisfaire du bien, parce que le bien n'est pas une apogée et qu'il n'est pas vraiment bon malgré ses efforts. À travers ce paragraphe, Hanshan interprète « la bonté suprême » par la nature des êtres, car elle transcende la notion du bien et du mal. Or, la notion du bien et du mal, qui appartient à la vision de la différenciation et de la dualité, n'est pas ultime. Ainsi, celui qui donne au

⁴¹⁰ Rémi Mathieu (trad.), *La Grande Étude*, op.cit., p. 553.

bien et au mal une valeur absolue éprouve facilement de la haine et du mépris, même s'il s'en défend, envers ceux qui n'agissent pas conformément à ses conceptions. Or, le mépris et la haine sont des émotions négatives qui nuisent à son *esprit*. Dans ces conditions, comment peut-il être considéré comme un homme de bien? De plus, celui qui veut faire le bien est convaincu de sa propre bonté et s'en enorgueillit. Satisfait de lui-même, il se félicite de faire le bien de sorte que son *esprit* ne peut jamais atteindre la quiétude. Par ailleurs, rien n'est jamais acquis. Hanshan indique que du jour au lendemain, l'homme de bien peut se tourner vers le mal au et inversement l'homme enclin au mal peut se convertir au bien.⁴¹¹

Selon Xia Qingxia, le terme *jiulai zhijian* 舊來知見 (la connaissance usée) que Hanshan juge insuffisant représente la pensée confucéenne traditionnelle. Elle écrit : « Cette connaissance répandue est l'idée de la bonté de la nature humaine et du retour à récipiscence que préconise le confucianisme. » (這一舊知見就是儒家推崇的性善、改過遷善).⁴¹² À travers cette interprétation, le maître bouddhiste reprend cette idée humaniste des confucianistes mais en la faisant passer dans le bouddhisme, il la sublime lui faisant dépasser son sens originel. Pourquoi la bonté, valeur traditionnelle du confucianisme, n'atteint-elle pas le niveau ultime ? C'est ce qu'Hanshan explique dans le passage suivant :

若以善破惡。惡去善存。此猶隔一層。

Si l'on veut utiliser le bien pour supprimer le mal, une fois le mal extirpé, le bien existe encore. On est toujours éloigné [du bien suprême].⁴¹³

Ce que le maître veut exprimer à travers la phrase « Cela tient encore à certaine distance », c'est que lorsqu'on garde encore l'idée du bien, on ne se conforme pas à la

⁴¹¹ *Commentaires de la Grande Étude*, in *Mengyou ji*, op.cit., juan.44 p. 762 b10

⁴¹² Xia Qingxia 夏清瑕, « Cong Hanshan he Wang Yangming de *Daxue* jie kan wanMing rufo jiaorong de neizai shengdu » 從憨山和王陽明的《大學》解看晚明儒佛交融的內在深度 (Percevoir la profondeur intérieure de la fusion entre le confucianisme et le bouddhisme à la fin de la Dynastie Ming à travers les commentaires de la *Grande Étude* écrits par Hanshan et par Wang Yangming), *Henan shifan daxue xuebao* 河南師範大學學報, Vol.28, N°6, 2001, p. 11.

⁴¹³ *Commentaires de la Grande Étude*, op.cit., p. 762 b10.

nature. Citons une phrase de son œuvre le *Mengyou ji* pour mieux comprendre cette idée: « [...] On peut ainsi percevoir complètement que son propre *esprit* est parfait, brillant et vaste. Il est originellement pur sans avoir la moindre chose. [...] » (……徹見自心。本來圓滿光明廣大。清淨本然。了無一物。……).⁴¹⁴ L'expression *liaowu yiwu* 了無一物 (sans avoir la moindre chose) provient d'une stance du sixième patriarche Huineng : « [Notre nature] ne contient pas originellement la moindre chose, comment peut-elle attirer les poussières ? » (本來無一物，何處惹塵埃).⁴¹⁵ Cette stance décrit la caractéristique de la nature des êtres, originellement vide et qui ne s'attache à rien. Or, selon Hanshan, si l'on s'attache au bien, l'acte du bien appartient toujours à *yiwu* 一物 (une chose), c'est pourquoi on est encore écarté de la *nature*.

Bien que l'homme doive transcender la notion du bien et du mal, cela ne signifie pas pour autant qu'il doive rejeter la distinction entre le bien et le mal, arrêter de faire le bien et se livrer au mal à sa guise. Car, la notion de la non-dualité est basée sur la notion de la dualité. S'il existe deux étapes pour la compréhension, un adepte doit d'abord respecter la notion du bien et du mal, c'est-à-dire, qu'il doit s'efforcer de s'amender et se perfectionner en évitant de faire du mal aux autres. Lorsqu'il arrive à cette étape, il ne doit pas s'en satisfaire et y stagner. La deuxième étape consiste à dépasser la notion du bien et du mal et à comprendre que pour la *nature* il n'existe ni bien ni mal. Arrivé à ce stade, il peut se détacher du bien qu'il fait et ne pas se considérer comme un modèle de bonté, puisqu'il ne fait que son devoir envers autrui. De même, il tolère les auteurs du mal et ne les juge point, car il connaît la raison de leur égarement et les conditions qui les conduisent dans la mauvaise voie.

Quelques lignes plus loin, Hanshan continue à décrire la caractéristique non-dualiste de la *nature* :

⁴¹⁴ Hanshan, « Da Zheng Kunyan zhongcheng » 答鄭崑巖中丞 (Répondre au grand coordinateur Zheng Kunyan), in *Mengyou ji*, *op.cit.*, *juan.2*, p. 468 a23.

⁴¹⁵ Zongbao 宗寶, *Liuzu dashi fabao tanjing*, *op.cit.*, *juan.1*, p. 348 c18.

今言至善。乃是悟明自性本來無善無惡之真體。只是一段光明。無內無外。無古無今。無人無我。無是無非。所謂獨立而不改。此中一點著不得。蕩無纖塵。

Ce qu'on entend par le « bien suprême », c'est qu'il faut comprendre parfaitement le véritable fondement de la nature innée qui n'est ni bien ni mal. Il n'est autre que la clarté dans laquelle on ne distingue ni l'intérieur ni l'extérieur, ni le passé ni le présent, ni autrui ni moi, ni raison ni tort. Il est unique et constant. Il ne s'attache à aucune chose et aucune poussière ne peut s'y accrocher.⁴¹⁶

La *nature* des êtres transcende non seulement la différenciation entre le bien et le mal, mais aussi celle du temps, de l'espace, des êtres et des jugements de valeur. En somme, elle transcende toutes les sortes de différenciations et de dualismes, car elle est fondamentalement vide. Dans son texte, l'exégète Li Xia 李霞 considère que le sens que donne Hanshan au « bien extrême » est tout à fait éloigné de l'idée originelle confucéenne :

儒家自孔孟開始，一直把培養自己的善良品性作為道德修養的重要內容，並以達到至善境界作為自己終身追求的道德目標。但德清從佛教的“不二法門”出發，認為惡固不可取，善亦不可取。因為善惡皆是“對待之法”，……如此理解的“至善”，顯然不是儒學的而是佛學的。

À partir de Confucius et de Mencius, les confucianistes considèrent toujours la formation de leurs bonnes qualités morales et leur bon tempérament comme le contenu primordial de la perfection morale. Ils ont pour but d'atteindre l'état du bien extrême en le visant comme la finalité morale qu'ils doivent rechercher toute leur vie. Or, [Hanshan] Deqing, à partir de « la méthode de la non-dualité », estime que le mal n'est sûrement pas acceptable, mais que le bien n'est pas non plus appréciable. Car, le bien et le

⁴¹⁶ *Commentaires de la Grande Étude, op.cit.*, p. 762 b10.

mal appartiennent à « la méthode de différenciation », [...] Saisir ainsi « le bien extrême », c'est manifestement bouddhiste et non pas confucéen.⁴¹⁷

En effet, les valeurs confucéennes sont éminemment morales. Elles concernent la bonté, la perfection de la vertu et la culture, tandis que la pensée de la non-dualité que Hanshan préconise dépasse ces valeurs morales. C'est ce que le bouddhisme entend par *prajñā* (*bore* 般若), la sagesse transcendante.

Hanshan consacre un assez grand nombre de pages au sujet de la non-dualité dans les *Commentaires de la Grande Étude*. Par exemple, il interprète le terme *ding* 定 (concentration) dans la phrase : « Lorsqu'on sait où s'arrêter, on peut entrer en concentration. » (知止而後有定) par l'état de la *nature* des êtres. Comme chaque être possède originellement l'état de la concentration, il n'a pas besoin de l'acquérir à travers la pratique des méthodes. Cette concentration est ce que le bouddhisme entend par *dading* 大定 (la grande concentration) ou *bending* 本定 (la concentration originelle). Hanshan distingue la grande concentration d'une autre sorte de concentration qu'on peut acquérir à travers la pratique des méthodes. Cette dernière concentration, est ce qu'on appelle *xiaoding* 小定 (la petite concentration). Ceux qui atteignent la petite concentration doivent s'appuyer sur des méthodes telles que la méditation assise, la récitation du nom des bouddhas ou la méditation sur une seule pensée pour rassembler leurs idées désordonnées ou dissipées. Or, cette concentration acquise par la pratique est instable et provisoire. Si les pratiquants ne comprennent pas que leur *nature* est originellement concentrée, s'ils rencontrent des circonstances défavorables, ils retomberont dans leur dissipation antérieure. Pour Hanshan, ce mode de concentration est comparable aux tentatives pour faire entrer un singe gesticulant dans un sac ou d'enfoncer une gourde dans l'eau. Faute de surveiller constamment le singe ou de maintenir fermement la main sur la gourde à la moindre minute d'inattention, on verra le singe jaillir immédiatement du sac et la gourde se mettre à flotter à la surface d'eau. Les pratiquants cherchant à parvenir à ce genre de

⁴¹⁷ Li Xia 李霞, « Hanshan de sanjiao ronghe lun » 憨山德清的三教融合論 (Dissertation sur la fusion des trois enseignements de Hanshan), *Anhui shixue* 安徽史學, N°1, 2001, p.17.

concentration, sont obligés à des va-et-vient incessants et s'épuisent dans leur pratique. Hanshan commente :

……似此求定。窮年也不得定。何以故。病在用生滅心。存善惡見。
不達本體。專與妄想打交滾。所謂認賊為子。大不知止耳。苟能了達
本體。當下寂然。此是自性定。不是強求得的定。

[...] Ceux qui cherchent la concentration de cette manière, ne l'atteindront jamais de toute leur vie. Pourquoi donc ? Le problème est qu'ils ont des pensées qui se produisent et s'annihilent sans cesse et qu'ils gardent une vision discriminante du bien du mal. Ils ne peuvent pénétrer leur fondement originel et ne créent que des idées illusoires. Ils sont comparables à ceux qui « prennent un bandit pour leur fils ». Car, ils ne savent pas « s'arrêter ». S'ils parviennent à pénétrer leur fondement originel, ils atteindront immédiatement la quiétude. Cet état appartient à la concentration provenant de la nature innée et non pas à celle qu'on s'efforce d'acquérir.⁴¹⁸

S'ils parviennent à pénétrer leur fondement originel, ils atteindront immédiatement la quiétude. Cet état appartient à la concentration provenant de la nature innée et non pas à celle qu'on s'efforce d'acquérir. Hanshan montre clairement que si la petite concentration ne peut aboutir au but ultime, c'est parce qu'elle est dualiste. Car, les hommes ordinaires veulent à tout prix ranger dans la catégorie du bien ou du mal les phénomènes qu'ils perçoivent à partir de leurs propres critères. Leurs idées sont tantôt teintées de noblesse, tantôt de bassesse ; tantôt ils sont dans la joie, tantôt ils sont dans la colère. Leur *esprit* est influencé et perturbé par toutes sortes d'idées et ne peut jamais connaître le repos. Or, les idées qu'ils produisent ne sont pas conformes à l'état originel de leur *nature* mais des dysfonctionnements dérisoires. Des maîtres bouddhistes comparent quelquefois l'état de la concentration originelle à une personne assise sur la rive du fleuve, fixant son regard sur l'eau courante. Au bout d'un moment, la personne, troublée par la vitesse de l'eau qui coule, confond l'eau courante avec elle-même et se jette dans la rivière. Les hommes

⁴¹⁸ *Commentaires de la Grande Étude, op.cit., p. 763 a03.*

ordinaires sont comparables à cette personne assise au bord de l'eau, car ils confondent les idées désordonnées avec leur *nature* et croient avoir perdu leur concentration.

Hanshan mentionne dans les paragraphes suivants un enseignement de Huineng, le sixième patriarche de l'école Chan. Cet enseignement s'adressait à son condisciple Chen Huiming 陳惠明⁴¹⁹ : « Ne pense pas au bien, ne pense pas au mal. Quel est ton état originel ? » (不思善。不思惡。如何是上座本來面目).⁴²⁰ Puisque la nature des êtres est sans bien et sans mal, lorsqu'un homme arrive à ne penser ni au bien ni au mal et persévère dans cet état, il se conforme véritablement à sa *nature*. Arrivé à cet état, sans avoir même cherché la concentration, il peut y parvenir spontanément.

Selon Hanshan, ce n'est qu'après avoir compris la concentration originelle qu'un pratiquant peut arriver à atteindre la quiétude. Pour acquérir la quiétude, les hommes souhaitent souvent rester dans un environnement tranquille et paisible où personne ne vient les déranger ou les perturber. Or, cette quiétude est dualiste, car il suffit d'un simple changement de l'environnement, de la turbulence extérieure, pour qu'elle soit remplacée par l'agitation et l'anxiété. D'après Hanshan, le seul fait de vouloir garder la tranquillité rend l'homme encore plus excédé et nerveux. Lorsque l'homme n'arrive pas à trouver la paix et désespère d'atteindre l'état qu'il estime idéal, cette pensée le rend encore plus frustré et tendu. Par contre, une fois que l'homme cesse de rechercher la quiétude, alors il peut percevoir sa *nature* et possède instantanément la quiétude. Pour rendre l'explication plus compréhensible, Hanshan se sert d'un apologue : une personne veut entrer dans une maison et se dispute avec le gardien qui lui en barre l'accès. Le maître bouddhiste nous fait remarquer que si cette personne arrive à voir le maître de la maison, il peut entrer facilement sans être arrêté

⁴¹⁹ Après avoir entendu le maître, le cinquième patriarche de l'école Chan, dire qu'il avait déjà transmis la robe de la Loi et la doctrine à Huineng, certains disciples du patriarche se mirent à la poursuite de Huineng pour s'emparer de cette robe. Chen Huiming fut le premier à le rattraper. Mais, ayant aussi l'espoir de comprendre la doctrine bouddhiste, Chen Huiming renonça à lui prendre la robe de force. Au contraire, il demanda humblement à Huineng le secret de la doctrine Chan. C'est ainsi que Huineng transmit à Chen Huiming un enseignement, en peu de mots, qui lui permit d'atteindre instantanément l'Éveil.

⁴²⁰ Voir Zongbao 宗寶, *Liuzu dashi fabao tanjing*, op.cit., juan.1, p. 349 b14.

par le gardien. De plus, il n'est plus habité par l'idée voir le maître une fois que la rencontre est effectuée. Le maître écrit :

若不真見本體。到底決不能靜。故曰定而后能靜。

Si l'on ne perçoit pas véritablement le fondement originel, on ne peut absolument pas être serein. C'est pourquoi il est écrit : « Lorsqu'on entre en concentration, on peut être serein ». ⁴²¹

Il répète que la seule possibilité d'atteindre la quiétude est de pénétrer la *nature*.

Hanshan continue à cerner la notion de la non-dualité de la *nature* en commentant une phrase du même paragraphe : « Lorsqu'on a considéré son but ultime, on peut acquérir ce qu'on cherchait. » (慮而後能得).⁴²² Il interprète le mot « acquérir » (*de* 得) par « ne pas avoir le moindre souci » et non pas le sens de « l'acquisition » dualiste opposée à « la perte ». Il explique :

初未明明德時。專用妄想思慮。計較籌度。縱是也不得。何以故。非真實故。

Lorsque nous n'avons pas encore fait resplendir la vertu brillante, nous ne faisons que réfléchir avec toutes sortes de pensées illusoires. Nous nous attachons aux détails sans importance et calculons. Dans ces conditions, même si nous sommes dans le juste, nous ne pouvons rien acquérir. Pourquoi donc ? C'est que ces pensées n'ont pas d'existence réelle.⁴²³

Avant la compréhension de la *nature*, les êtres n'ont que des pensées illusoires et les réflexions fallacieuses et inconstantes. Car, les choses qu'on peut acquérir à l'extérieur *a posteriori*, sont susceptibles d'être perdues à un moment ou à un autre. A contrario, la nature des êtres n'a pas à être acquise puisqu'elle est intrinsèque à chaque être et elle ne risque pas non plus d'être perdue C'est pourquoi Hanshan

⁴²¹ *Commentaires de la Grande Étude, op.cit.*, p. 763 a03.

⁴²² Rémi Mathieu (trad.), *La Grande Étude, op.cit.*, p. 553.

⁴²³ *Commentaires de la Grande Étude, op.cit.*, p. 763 a03.

considère la compréhension de la *nature* comme une acquisition définitive et permanente.

Hanshan critique encore la notion de dualité des êtres, dans certains passages de ses *Commentaires de l'Invariable milieu*. Bien que dans cette œuvre, Hanshan n'aborde pas ce sujet avec autant de récurrence que dans les *Commentaires de la Grande Étude*, nous y trouvons encore quelques phrases, ici et là, qui méritent notre attention. Par exemple dans le paragraphe « On nomme 'éducation' la culture de la voie. » (率性之謂道),⁴²⁴ il commente par la phrase suivante :

及至中古。人心漸鑿。知身可愛。故愛物以養身。既以一己為我。而我與物對。物我既二。則性不一。

Au Moyen Âge, l'esprit de l'homme devint de plus en plus compliqué. Les hommes aimaient leur corps et recouraient à tous les moyens pour en prendre soin. Ils gardaient l'idée de l'existence de leur moi. Pour eux, leur moi se différenciait des choses. À cause de la dualité de leur moi et des choses, ils ne percevaient pas la non-dualité de leur *nature*.⁴²⁵

À travers ce paragraphe, Hanshan indique la nuisance de la dualité entre le « moi » et autrui. En effet, si les hommes ont une vision de différenciation, la principale cause est la notion du « moi ». Puisqu'il existe un « moi », le « moi » s'oppose ainsi à autrui. Par conséquent, « mes » objets, « ma » famille, « mes » amis, « mon » pays et ainsi de suite s'opposent à ceux des autres. Selon Hanshan, la notion de la différenciation des jugements provient aussi la notion de l'existence d'un « moi ». Cette notion se traduit dans le bouddhisme par un concept spécifique : *woxiang* 我相 ou *youwo* 有我 (la notion d'avoir un moi). Faute d'être capable de le concevoir, l'homme produit un autre concept illusoire *wojian* 我見 (la notion d'existence du « moi ») dont l'utilisation dans les *Annotations du Zhuangzi* du maître bouddhiste est très récurrente. Dans le paragraphe inaugural du commentaire du chapitre « Qiwu lun » 齊物論 (Discours sur l'interdépendance des choses), le

⁴²⁴ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 577.

⁴²⁵ *Commentaires de l'Invariable Milieu*, *op.cit.*, p. 3.

deuxième chapitre du *Zhuangzi*, le maître bouddhiste commence par l'explication du titre de ce chapitre en utilisant déjà ce concept :

物論者，乃古今人物眾口之辯論也。蓋言世無真知大覺之大聖，而諸子各以小知小見為自是，都是自執一己之我見，故各以己得為必是。既一人以己為是，則天下人人皆非，竟無一人之真是者。

Les débats sur [toutes] les choses sont les débats qui ont été âprement menés de l'Antiquité à nos jours. En l'absence d'un saint à l'esprit pénétrant qui illumine le monde, chaque maître des Cent écoles, ne pouvant s'appuyer que sur son intelligence bornée, croit détenir la vérité. Ils croient tous à l'existence de leur « moi » et pensent être les seuls dans le vrai. Quand une personne se croit détentrice de la vérité, pour elle, tous les autres sont dans l'erreur. En fin de compte, personne ne détient la vérité.⁴²⁶

Selon Hanshan, celui qui persiste à considérer son opinion comme vraie et celle des autres comme fausse tombe déjà dans la vision dualiste. Or, ayant une vision dualiste, comment peut-il se prétendre détenteur de la vérité ? Seuls les saints peuvent comprendre la vérité, puisqu'ils se sont déjà détachés de la vision dualiste. Puisque cette vision dualiste est causée par la notion d'existence d'un « moi », le remède pour sortir de cette aporie est de réaliser que cette existence est illusoire. Dans son mémoire, Guo Jianyun fait une telle conclusion :

……德清以“無我”為解莊的關鍵，“無我”貫穿全文，始終見於文章脈絡之中。若無我，則世俗名利皆可拋下，無物我對待，無彼此之別，齊生死，忘利害，安時處順，方可達聖人之境界。這一主旨與“破分別我障”有著異曲同工之效。

[...] Deqing considère la « non-existence d'un moi » comme la clé pour interpréter le *Zhuangzi*. Le sujet de la « non-existence d'un moi » parcourt tout son texte et apparaît dans l'ensemble de l'ouvrage. Réaliser la non-existence d'un moi, permet de renoncer au renom et au profit du monde ordinaire. C'est ne plus opposer les choses et le moi, ne plus différencier

⁴²⁶ *Annotations du Zhuangzi, op.cit.*, p. 19.

l'un et l'autre, considérer l'équivalence de la vie et la mort, oublier les avantages et les désavantages, s'adapter aux circonstances et se conformer aux changements. On pourra ainsi atteindre l'état des saints. Ce principe a le même résultat que le terme « briser l'obstacle d'un moi et de la différenciation » malgré leurs formulations différentes.⁴²⁷

Le maître continue à expliciter cette idée centrale dans le paragraphe suivant de ses annotations du *Zhuangzi* :

……須是大覺真人出世。忘我忘人。以真知悟。了無人我之分。相忘於大道。如此則物論不必要齊而是非自泯。了無人我是非之相。此齊物之大旨也。篇中立言以忘我為第一。若不執我見我是，必須了悟自己本有之真宰。脫卻肉質之假我。則自然渾融於大道之鄉。……

[...] Seule l'émergence d'un homme illuminé et habité par l'esprit peut mettre tout le monde d'accord sur le discours sur l'interdépendance des choses. Un tel homme arrive à oublier son « moi » et les autres. Parce qu'il possède la connaissance ultime et connaît la véritable illumination, il ne distingue aucune frontière entre lui-même et autrui. Ne faisant qu'un, il peut alors se réjouir dans le Dao sans se soucier des autres. Nul besoin alors de se mettre d'accord sur l'interdépendance des choses, la notion de vrai et de faux perd tout sens. Il n'existe plus de distinction entre le moi et les autres, entre le vrai et le faux. C'est le principe de l'interdépendance des choses. Ce chapitre met l'accent sur le détachement du « moi ». Pour ne plus s'attacher à la notion d'existence du « moi » et de l'opinion autocentré du « moi », il faut comprendre le maître véritable intrinsèquement en soi et se détacher de son « moi » corporel et illusoire pour se fondre aisément au pays du Dao. [...]⁴²⁸

Dans ce paragraphe, Hanshan dit clairement que pour supprimer la vision dualiste d'un « moi » opposé à autrui, il faut avoir recours à la compréhension du maître véritable intrinsèque, à savoir la *nature* des êtres. Remarquons qu'encore une

⁴²⁷ Guo Jianyun 郭建雲, *Hanshan Deqing « Zhuangzi neipian zhu » zhi yanjiu*, op.cit., p. 14.

⁴²⁸ *Annotations du Zhuangzi*, op.cit., juan.2, p. 371 a04.

fois il revient au sujet de la *nature*. Puisqu'il n'existe pas de différenciation entre le « moi » et autrui, il s'ensuit qu'il n'y en a pas entre les saints et les êtres ordinaires, ni entre les sages et les sots. Selon Shi Huiyun, Hanshan interprète le terme *wangwo* 忘我 (oubli du moi) par « la compréhension profonde du moi véritable, à savoir le maître véritable » (悟得真宰之真我) et le dévoilement d'un moi illusoire, à savoir le corps (看破形骸之假我). Il montre que le maître bouddhiste « a transformé 'le maître véritable' et 'le souverain véritable' en 'ainsité véritable', la pensée de fondement constitutif du bouddhisme » (即是轉化「真宰」、「真君」為佛教之「真如」本體論思想).⁴²⁹ Le terme *zhenru* 真如 (ainsité véritable) qu'il mentionne ici est une autre façon d'interpréter la *nature*.

D'après Hanshan, le détachement du corps et la compréhension de la *nature* sont les conditions préalables pour se détacher de la vision dualiste et accéder à la Voie suprême. Dans un autre passage des *Commentaires de l'Invariable milieu*, Hanshan montre clairement que si l'on arrive à briser la notion dualiste par la compréhension de la *nature*, c'est parce qu'une telle notion n'existe pas intrinsèquement dans la *nature* :

……然此性真中和之德。聖凡同稟。智愚不二。第愚不肖者日用而不知。

[...] par contre, la vertu médiane et harmonieuse de la *nature* authentique, les saints et les êtres ordinaires la possèdent tous. Les sages et les sots ne sont pas dualistes, puisque les sots et les hommes indignes utilisent chaque jour la *nature* sans la connaître.⁴³⁰

Hanshan met l'accent encore une fois sur la nuisance de la vision dualiste lorsqu'il annote un paragraphe du *Zhuangzi* à propos de « huit vertus ». Regardons d'abord ce paragraphe du *Zhuangzi* :

⁴²⁹ Shi Huiyun 釋會雲, *Shi Hanshan sanjiao huitong sixiang zhi yanjiu ----- yi « Zhuangzi neipian zhu » wei zhongxin*, op.cit., p. 138.

⁴³⁰ *Commentaires de l'Invariable Milieu*, op.cit., p. 43.

……夫道夫始有封，言未始有常，為是而有畛也。請言其畛：有左、有右，倫、有義，有分、有辯，有競、有爭，此之謂八德。

[...] Bien que le Dao n'ait pas de limites et que la parole ne soit pas constante, ce sont eux qui créent les bornes et les limites. Quelles sont-elles donc, me direz-vous ? Il y a la droite et la gauche, il y a les catégories et les jugements, il y a les divisions et les distinctions, il y a les antagonismes et les disputes – tels sont les huit pouvoirs de la pensée.⁴³¹

Pour Hanshan, la première phrase exprime que : « Le Dao est originellement sans forme ni frontière pour différencier moi et autrui. » (本無形相、人我界限).⁴³² Il précise encore :

……只因執了一個是字，故有是非分別之辯。意謂從無適有，則有無二字，已成對待矣。既有之後，則有左右之序；有左右，則有論義；有倫義，則有分辯則有爭競。此相因而有，乃執定而不可化者。……

[...] Comme [les hommes] s'attachent à ce qu'ils considèrent comme juste, ils créent des débats pour différencier ce qui est juste et ce qui est erroné. [Les huit pouvoirs] montrent que quand on passe de l'état où il n'y a rien à celui de l'état où il y a quelque chose, on introduit ainsi l'idée de la différenciation. Puis on distingue la gauche et la droite. Après quoi, viennent les catégories et les jugements. Après les catégories et les jugements, s'installent les disputes et les antagonismes. Les uns existant relativement aux autres. [S'il existe une telle distinction], c'est parce que [l'homme] s'attache à l'invariabilité et refuse les changements. [...]⁴³³

Lorsque Hanshan commente la phrase 君子慎其獨 de l'*Invariable milieu* que Rémi Mathieu traduit par : « C'est pour cela que l'homme de bien est particulièrement circonspect lorsqu'il est seul avec lui-même »⁴³⁴ et François Jullien traduit par : « C'est pourquoi l'homme de bien est attentif lorsqu'il est seul [face à

⁴³¹ Levi Jean, (trad.), *Les Œuvres de Maître Tchouang*, avec quelques modifications, *op.cit.*, p. 25.

⁴³² *Annotations du Zhuangzi*, *op.cit.*, p. 388 a15.

⁴³³ *Ibid.*

⁴³⁴ Rémi Mathieu (trad.), *La Pratique Équilibrée*, *op.cit.*, p. 577.

lui-même] », ⁴³⁵ L'interprétation d'Hanshan est bien différente. Il explique le mot *du* 獨 (que les deux sinologues traduisent par « être seul ») par « le fondement et la mise en pratique ne sont pas dualistes. Ils sont identiques, raffinés et subtils. » (以體用不二。惟一精真). ⁴³⁶ Selon son explication, le mot *du* représente l'état de la non-dualité, l'état de l'Un. Il continue à expliciter en écrivant : « Si l'on considère que le son et la forme s'opposent, l'*esprit* et les phénomènes se dressent l'un en face de l'autre, les objets et moi se différencient, c'est qu'on est contraire de *du*. » (但凡有聲色可對。心境角立。物我對待。便是不獨). ⁴³⁷

Selon Hanshan, si la vision dualiste est nuisible, c'est parce que les hommes qui possèdent cette vision ne peuvent avoir un regard impartial et considérer toutes les choses comme égales. Pourtant, ceux qui ont une vision non-dualiste arrivent aussi à percevoir la différence entre les choses. Mais chez eux cette perception de la différence des choses ne provoque dans leur *esprit* ni sentiments partiels ni jugements de valeur. Car, ils sont capables de voir l'équivalence de toutes les choses par leur *nature* et de comprendre que les différences ne sont qu'apparentes et illusoire. Hanshan décrit l'état de ces hommes dans le paragraphe suivant :

夫道一而已，本來不分。但在天地有形之內，而人倫之序，不得不分。
人物雖分，而道未嘗分，所謂性一而已矣。

La Voie est une unité dans laquelle il n'existe pas de différenciation. Mais entre le Ciel et la Terre, dans notre monde tangible, il existe un ordre humain selon lequel nous devons accepter de différencier les choses. Bien que les hommes et les choses soient différenciés, la Voie ne l'est pas, cela est ce que l'on entend par : nos *natures* n'en font qu'une. ⁴³⁸

Il montre qu'il faut savoir se conformer à certaines circonstances. Dans cette phrase : « Mais entre le Ciel et la Terre, dans notre monde tangible, il existe un ordre

⁴³⁵ Zhong Yong ou *La Régulation à usage ordinaire*, op.cit., p. 36.

⁴³⁶ *Commentaires de l'Invariable Milieu*, op.cit., p. 7.

⁴³⁷ *Ibid.*

⁴³⁸ *Annotations du Zhuangzi*, op.cit., p. 388 b11.

humain selon lequel nous devons accepter de différencier les choses » (但在天地有形之內，而人倫之序，不得不分), il montre clairement qu'il faut respecter l'ordre établi dans la société où l'on vit et respecter ainsi autrui. En respectant les distinctions sociales conventionnelles, on n'est pas prisonnier de ces distinctions. Car on comprend que « bien que les hommes et les choses soient différenciés, le Voie ne l'est pas » (人物雖分，而道未嘗分). Cette distinction n'a pas lieu de troubler l'*esprit*, puisqu'on comprend qu'en vérité, toutes les choses ne font qu'une. Autrement dit, on respecte l'ordre social sans aucune servilité et sans pratiquer de discrimination.

Comme nous l'avons remarqué dans les paragraphes ci-dessus, le maître bouddhiste montre qu'il n'existe pas une telle différenciation dans la *nature* des êtres. Car, la *nature* des êtres se fond en une seule et tous les êtres ne font qu'un. Le maître répète cette idée à plusieurs reprises non seulement dans les *Annotations du Zhuangzi*, mais aussi dans les *Commentaires de l'Invariable milieu*. Dans un paragraphe qu'il consacre au commentaire de la phrase « La sincérité, c'est la voie du Ciel » (誠者天之道也) de l'*Invariable milieu*, Hanshan précise : « Car, la *nature* de l'homme est originellement sincère, authentique, concentrée et non-dualiste. C'est ce qu'on appelle l'énergie de la *nature* originelle. » (蓋人性本來至誠無妄。精一無二。所謂天然之性德).⁴³⁹ Quelques paragraphes plus loin, il écrit : « Les êtres vivants et les existences inanimées font originellement un corps. » (有情無情本共一體).⁴⁴⁰ Car ils possèdent la nature identique et « aucune chose ne découle du dehors de cette nature » (無有一物出於此性之外者).⁴⁴¹ Dans les *Commentaires de l'Invariable milieu* et dans les *Annotations du Zhuangzi*, Hanshan écrit deux fois la même phrase : « Le Ciel et la terre ont la même racine, les dix mille êtres ne font qu'un » (天地同根。萬物一體).⁴⁴² En somme, cette idée d'unité de la *nature* que Hanshan exprime est similaire au point de vue essentiel de *yizhen fajie* 一真法界 (le monde de la Loi

⁴³⁹ *Commentaires de l'Invariable Milieu*, op.cit., p. 49.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁴² *Ibid.* et *Annotations du Zhuangzi*, op.cit., p. 387 b08.

unique et véritable) ou *pingdeng fajie guan* 平等法界觀 (la contemplation sur le monde égal de la Loi)⁴⁴³ du *Sūtra de l'ornementation fleurie*.

Dans ses annotations du *Daode jing*, Hanshan exprime l'idée de la non-dualité dans le chapitre inaugural pour montrer que cette idée est aussi centrale dans la pensée de Laozi. Citons la traduction française des versets concernés :

故常無、欲以觀其妙。
常有、欲以觀其徼。
此兩者同出而異名，同謂之玄。
玄之又玄，眾妙之門。

Ainsi c'est par le néant permanent
que nous voulons contempler son secret,
c'est par l'être permanent
que nous voulons contempler son accès.

Ces deux issus d'un même fonds
ne se différencient que par leurs noms.
Ce même fond s'appelle obscurité.
Obscurcir cette obscurité,
voilà la porte de toutes les subtilités.⁴⁴⁴

Comme nous pouvons le remarquer, dans ces versets de Laozi, il existe déjà un binôme : *wu* 無 (le néant, il n'y a pas) et *you* 有 (l'Être, il y a). Ce n'est donc pas difficile de comprendre que le moine saisit cette occasion pour introduire la notion de la non-dualité.

Entrons maintenant dans le détail des annotations du maître. Selon lui, lorsque Laozi parle de *wu* et *you*, il ne veut pas que l'homme considère ces deux mots comme deux choses différentes, c'est pourquoi il écrit que ces deux notions ne se différencient que par leurs noms. Le maître bouddhiste veut montrer que le binôme *wu* et *you* de Laozi n'est pas une notion dualiste. Bien au contraire, il appartient à la non-dualité. Si le moine peut arriver à une telle conclusion, c'est à partir de ces

⁴⁴³ Voir Buddhahadra 佛陀跋陀羅 (trad.), *Da fangguang fo huayan jing* 大方廣佛華嚴經 (Sūtra de l'ornementation fleurie), T.278, ce.9, juan.1, p. 397 a20.

⁴⁴⁴ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 1.

versets : « Ainsi c'est par le néant permanent / que nous voulons contempler son secret, / c'est par l'être permanent / que nous voulons contempler son accès ». Citons les annotations de ces versets :

意謂我觀無，不是單單觀無。以觀虛無體中，而含有造化生物之妙。
我觀有，不是單單觀有。以觀萬物象上，而全是虛無妙道之理。是則
有無並觀，同是一體。故曰「此兩者同」。恐人又疑兩者既同，如何
又立有無之名，故釋之曰「出而異名」。

Il veut dire : « Lorsque je contemple le néant, je ne contemple pas exclusivement le néant. J'observe plutôt le fait que, dans le fondement du néant, il contient la force exquise capable de créer et de transformer les choses. Lorsque je contemple l'Être, je ne contemple pas exclusivement l'Être. J'observe plutôt le fait que, sur les phénomènes des dix mille choses, il est couvert du principe de la voie merveilleuse du néant ». Lorsqu'on observe à la fois le néant et l'Être, [on peut comprendre] qu'ils ne font qu'un. C'est pourquoi il est dit que ces deux choses sont identiques. Or, [Laozi] a peur que l'homme soit perplexe et pense que si ces deux mots sont identiques, comment peut-il exister deux noms différents. C'est pourquoi il explique le fait qu'ils ont la même provenance et possèdent pourtant deux noms différents.⁴⁴⁵

Dans ce commentaire, Hanshan exprime clairement que le *wu* et le *you* ne sont pas deux concepts antagonistes. Au contraire, ils sont identiques malgré leurs noms différents. Car, le *wu* est le fondement (la *nature*, le vide et la vacuité) et le *you* est sa mise en œuvre (le corps : *shen* 身, l'esprit : *xin* 心 et le monde extérieur : *shijie* 世界). Si le maître bouddhiste considère que lorsqu'on observe le *wu*, il faut apercevoir aussi le *you*, c'est parce que le *wu* dans ce passage n'est pas le vide absolu et mort que le bouddhisme appelle *wankong* 頑空. Il est plutôt la vacuité qui arrive à fonctionner en réponse à certaines circonstances et dans certaines conditions. Car, si l'homme se méprend en pensant que sa *nature* est le vide absolu et mort, il risque de tomber dans

⁴⁴⁵ Annotations du *Daode jing*, op.cit., p. 34.

la stagnation, la nonchalance et la passivité. Dans le cas contraire, lorsque l'homme aperçoit le *you*, il faut qu'il observe le *wu*, c'est-à-dire la nature vide du *you*. Car si l'homme ne perçoit que le *you*, il risque d'avoir l'illusion que les choses sont constantes et réelles. Lorsque l'homme comprend que l'existence des choses est provisoire, fruit de la réunion d'une série ou d'un ensemble de conditions et que leur nature est vide, il ne sera plus asservi aux choses et au monde extérieur et pourra garder l'esprit paisible. Xia Qingxia conclut ainsi son article concernant l'étude des annotations du *Daode jing* et du *Zhuangzi* écrites par Hanshan :

憨山用「一心三觀」，即空、假、中道的三觀法來理解老子對道的體證。

Hanshan s'appuie sur le concept de « trois contemplations en un seul esprit », à savoir la méthode des trois contemplations telles que la contemplation de la vacuité, celle de l'illusion et celle de la Voie médiane, pour décrypter la compréhension et l'expérience de Laozi envers le Dao.⁴⁴⁶

Les « trois contemplations en un seul esprit » est une doctrine importante de l'école Tiantai dans laquelle Hanshan excelle. La contemplation de la vacuité désigne celle de *wu* et la contemplation de l'illusion celle du *you*. Ces deux contemplations ensemble forment la contemplation de la Voie médiane, à savoir la pensée de la non-dualité. Le concept de la non-dualité du *wu* et *you* est aussi primordiale dans la pensée de l'école Chan. Selon cette école, tout ce que l'homme croit voir exister a la nature du vide. Quand l'homme aura compris que, quelle que soit l'apparence concrète et tangible des choses, quelle que soit la force des sentiments et des pensées qui l'habitent, quand il saura que tout ce qu'il aime et tout ce qui l'attire, tout ce qui l'afflige, le trouble ou le tourmente, quand sera convaincu de l'irréalité de tout cela, alors il pourra se libérer de tous les malheurs. Une fois atteinte cette libération de l'esprit, il doit avoir conscience du *you*, c'est-à-dire, qu'il ne devra pas rester inactif et passif. Continuer à aider autrui l'empêchera de tomber dans le nihilisme.

⁴⁴⁶ Xia Qingxia 夏清瑕, « Hanshan *Lao Zhuang jie* » 憨山德清老莊解 (Commentaires du *Laozi* et du *Zhuangzi* écrits par Hanshan), *Chanxue yanjiu* 禪學研究, N°6, 2006, p. 120.

Un autre passage du *Daode jing* dans lequel Laozi critique lui-même expressément la dualité est le suivant :

天下皆知美之為美，斯惡已。
皆知善之為善，斯不善已。
故有無相生，難易相成，
長短相形，高下相傾，
音聲相和，前後相隨。

Tout le monde sait que la beauté est belle.
Voilà ce qui fait sa laideur.
Tout le monde sait que le bien est bien.
Voilà ce qui fait son imperfection.

L'être et le néant s'engendrent l'un l'autre.
Le facile et le difficile se parfont.
Le long et le court se forment l'un par l'autre.
Le haut et le bas se touchent.
La voix et le son s'harmonisent.
L'avant et l'après se suivent.⁴⁴⁷

Dans ce passage, Laozi montre que le concept d'antonymie est relatif et créé par opposition de contraires. C'est-à-dire que l'existence de l'un fait ressortir celle de l'autre. Pour le maître bouddhiste, annoter cette pensée si proche de celle de la dualité et la non-dualité du bouddhisme est encore plus aisé. Il montre ainsi que, dans le Dao même, les choses ne se distinguent pas du fait qu'on puisse les opposer en belles et laides, en bonnes et mauvaises, en longues et courtes et ainsi de suite. S'il existe une telle distinction, c'est à cause de la vision personnelle, relative et partielle de l'homme. Il écrit :

良由人不知道，而起分別取捨好尚之心，故有美惡之名耳。……是則
善惡之名，因對待而有。

Comme l'homme ne connaît pas le Dao, il produit les idées dans lesquelles il différencie les choses, accepte les unes en voulant rejeter les autres car il a une prédilection et un penchant pour certaines choses. C'est pourquoi il

⁴⁴⁷ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 4.

existe des mots comme beauté et laideur. [...] Les mots tels que beauté et laideur sont créés à cause de la notion de dualité.⁴⁴⁸

Dans ce passage, le moine montre que si l'homme possède des idées erronées concernant la notion de dualité, c'est principalement parce qu'il ignore le Dao. En conséquence, c'est cette notion de dualité (c'est ce que le moine entend par *duidai* 對待), qui amène l'homme à différencier tous les phénomènes (*fenbie* 分別) en les classant selon les catégories du bien et du mal, du beau et du laid, du propice et du néfaste, du favorable et du défavorable, etc. À partir de cette distinction subjective, l'homme en optant pour l'aspect positif, en choisissant le bon côté du binôme (ce que le moine entend par *haoshang* 好尚) croit se soustraire à ce qu'il pense être le mauvais côté. Ainsi, l'homme tombe facilement dans l'erreur de *qushe* 取捨 (accepter les uns et rejeter les autres). Selon le bouddhisme, lorsque l'homme aspire aux bons côtés, il est dans l'état de *tan* 貪 (la convoitise). Lorsqu'il veut échapper à ce qu'il n'aime pas, il est dans l'état de *chen* 瞋 (la rancune, l'indignation). Et lorsqu'il est tourmenté à la fois par ces deux sentiments ou qu'il est indifférent aux choses, il est dans l'état du *chi* 痴 (la stupidité). Ces trois états nuisibles sont ce que le bouddhisme appelle les trois poisons (*sandu* 三毒) qui sont les produits de la vision de la dualité et qui empêchent l'homme d'accéder à la Voie.

Dans le chapitre soixante et onze du *Daode jing*, Hanshan considère aussi que Laozi critique la vision de la dualité à travers le passage suivant :

知不知，上。
不知知，病。

Connaître, c'est ne pas connaître ;
Voilà l'excellence.
Ne pas connaître, c'est connaître ;
Voilà l'erreur.⁴⁴⁹

⁴⁴⁸ *Annotations du Daode jing, op.cit.*, p. 35-36.

⁴⁴⁹ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p.74.

Selon le maître bouddhiste, il existe deux genres de connaissance : celle de l'homme ordinaire et celle des saints. Or, la distinction entre ces deux genres de connaissance repose sur la différenciation et la vision de la dualité et leur contraire. Il précise :

然世人之知，乃敵物分別之知，有所知也。聖人之知，乃離物絕待，
照體獨立之知，無所知也。故聖人之無知，非斷滅無知，乃無世人之
所知耳。

Or, la connaissance de l'homme ordinaire consiste à opposer les choses en les différenciant. Elle appartient à la connaissance intentionnelle. La connaissance des saints est la connaissance non dualiste qui se détache des choses et se contente de les enregistrer. Elle arrive à refléter clairement et indépendamment toutes les choses et appartient à la connaissance non intentionnelle. C'est pourquoi la connaissance non intentionnelle des saints est différente de l'ignorance absolue et aveugle. Elle fait seulement abstraction de la connaissance de l'homme ordinaire.⁴⁵⁰

À travers ce passage, Hanshan montre que pratiquer la non-différenciation et la vision de la non-dualité ne veut pas dire qu'on ignore la différence entre les choses et les phénomènes. Au contraire, on doit connaître parfaitement les caractéristiques des choses, mais on ne porte aucun jugement, on ne nourrit aucun sentiment partial sur elles.

La non-dualité de la *nature* ou la doctrine de la non-dualité est aussi un sujet récurrent dans les œuvres bouddhistes de Hanshan. Le maître emploie souvent des apophtegmes tels que « la source de l'esprit authentique et l'esprit illusoire sont identiques. », « la pureté et la souillure sont non-dualistes. », « les hommes ordinaires et les bouddhas sont égaux. », « le mouvement et le repos ne sont pas dualistes. » et ainsi de suite. On peut voir que la compréhension de la non-dualité de la *nature* est très importante dans la pensée de Hanshan comme on le voit dans son essai : « La

⁴⁵⁰ *Annotations du Daode jing, op.cit.*, p.136-137.

Voie des bouddhas et des patriarches est originellement non-dualiste. » (佛祖之道原不二。)⁴⁵¹

⁴⁵¹ *Mengyou ji*, *op.cit.*, *juan*.24, p. 635 a13.

3. La contemplation de la *nature* dans la vie quotidienne

Selon le bouddhisme Chan, il faut avoir une claire connaissance de la *nature* et pratiquer la Voie dans la vie quotidienne et non pas à des moments prévus ou dans un lieu donné. C'est-à-dire que la poursuite de la Voie doit être la préoccupation constante, vingt-quatre heures sur vingt-quatre, sans un seul instant de relâche. Car, l'*esprit* et la *nature* accompagnent l'homme à tout instant, sans aucune interruption.

Dans un passage de l'introduction de ses commentaires de l'*Invariable milieu*, Hanshan explique le mot *yong* 庸 par l'ordinaire et le considère comme la mise en pratique du *xingde* 性德 (la vertu de la *nature*). Car, chaque mouvement et chaque action des êtres et toutes les choses proviennent de la *nature*. Selon lui, la *nature* est dans la vie ordinaire et il ne faut donc pas la chercher en dehors de la vie quotidienne (*riyong* 日用). Nous pouvons relever vingt-quatre occurrences du mot *riyong* 日用 (d'usage quotidien) dans les *Commentaires de l'Invariable milieu*, onze dans les *Annotations du Daode jing* et dix dans les *Annotations du Zhuangzi*. Il ressasse aussi dans ses œuvres bouddhistes l'importance de la compréhension de la *nature* dans la vie de tous les jours. Dans ses commentaires de la phrase : « On nomme voie le respect de cette nature. » (率性之謂道) de l'*Invariable milieu*, il précise :

既以此性為形命之主。是則自有厥生以來。凡有食息起居。折旋俯仰。動作云為。乃至拈匙舉箸。咳唾掉臂。無一事不是性之作用。

Puisqu'ils ont cette nature comme maître de leur corps et de la vie, à partir de leur naissance, qu'ils mangent, respirent, déambulent, se reposent, se plient, pivotent, baissent et lèvent la tête, parlent et agissent, tiennent la cuillère, soulèvent les baguettes, toussent, crachent ou baissent les bras, il n'est aucun de ces gestes qui ne soit la mise en pratique de la *nature*.⁴⁵²

Puisque la *nature* permet aux hommes d'agir dans la vie quotidienne, il faut que les pratiquants saisissent tous les instants pour la contempler. Selon l'école Chan,

⁴⁵² *Commentaires de l'Invariable Milieu, op.cit.*, p. 1-2.

c'est le moyen le plus direct et le plus efficace pour atteindre l'Éveil. Dans ce cas-là, l'action des adeptes n'est pas la plus importante, c'est-à-dire, ils n'ont pas besoin de pratiquer exclusivement les actes rituels prescrits par le bouddhisme comme la récitation du nom des bouddhas, la méditation assise, les rites d'offrandes, la repentance et ainsi de suite. Ils peuvent réagir dans la vie quotidienne en se conformant aux circonstances, à condition qu'ils tournent le regard vers leur *nature* à chaque instant et qu'ils ne fassent pas de mal à eux-mêmes ou à autrui. C'est pourquoi les maîtres Chan considèrent les actes insignifiants, ordinaires et banals tels que manger, boire du thé, balayer le sol, travailler dans la cuisine ou se promener, comme conformes à la Voie.

Hanshan martèle que la Voie, ne doit jamais être cherchée en dehors de la *nature*. Car la vie des êtres découle de la *nature* et la *nature* ne les a jamais quittés. Dans l'*Invariable milieu*, il est écrit : « Or, aucune distance ne saurait être prise, ne fût-ce qu'un bref instant, avec la voie. D'ailleurs, comment serait-ce la voie si l'on pouvait s'en distancier ? » (道也者。不可須臾離也。可離非道也)⁴⁵³. Si l'on cherche la voie en dehors de la *nature*, on n'est pas dans la voie correcte et même on s'en éloigne.

Dans l'*Invariable milieu*, Confucius s'exclame : « Je comprends pourquoi la voie n'est pas plus empruntée. C'est que ceux qui sont trop intelligents veulent aller au-delà du but et que ceux qui sont trop sots n'arrivent pas à l'atteindre. » (道之不行也。我知之矣。知者過之。愚者不及也)⁴⁵⁴. Pour le maître bouddhiste, la voie de l'*Invariable milieu* (selon lui, c'est le fondement de la *nature* et sa mise en pratique) est évidente et manifeste comme l'éclat du soleil et de la lune sur la terre. Cette voie est présente, à son insu, dans l'homme de sorte qu'il lui est facile de la connaître et de l'atteindre. Hanshan rappelle que Confucius déplorait que les hommes ignorent la Voie. Il en fournit une explication : ceux qui sont trop intelligents pensent à tort que la Voie est extraordinaire et qu'il faut donc la chercher en dehors de la vie

⁴⁵³ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 577.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 578.

quotidienne, alors que ceux qui sont très sots ne se rendent même pas compte qu'ils sont déjà sur la Voie.

Lorsque Hanshan explique une autre phrase de l'*Invariable milieu* : « La voie suivie par l'homme de bien reste fort discrète alors qu'elle se répand partout. Ainsi, même les hommes et les femmes particulièrement stupides parviennent à en prendre connaissance. » (君子之道費而隱。夫婦之愚可以與知焉),⁴⁵⁵ il réaffirme l'idée que la Voie se trouve dans les choses les plus ordinaires. Il écrit :

所言隱者。非是絕然不見不聞謂之隱。蓋以至廣至大而在至近之間。
惟其日用而不見。故謂之隱耳。

Si l'on dit qu'il est discret, ça ne veut pas dire qu'on ne peut absolument pas le voir ou l'entendre. En effet, il existe à la fois dans les choses les plus lointaines, dans les plus grandes et aussi dans les plus proches de nous. Nous l'utilisons tous les jours sans le percevoir. C'est pourquoi on dit qu'il est discret.⁴⁵⁶

Ce qu'il veut dire, c'est que la Voie est omniprésente. Elle est dans tous les êtres et dans toutes les choses. Que les hommes aient conscience de la Voie ou non, elle les accompagne dans tous leurs actes sans jamais les quitter un seul instant. Selon Hanshan, si l'auteur de l'*Invariable milieu* cite les vers du *Classique des odes* : « Le milan, dans son vol, jusques aux cieux se hisse ; le poisson, en sautant, plonge jusqu'aux abysses. » (鳶飛戾天。魚躍於淵),⁴⁵⁷ c'est pour montrer que même les animaux sont dans la Voie. Il ajoute :

不獨鳶魚。乃至雷烈風行。雲騰雨施。山峙水流。鴉鳴鵲噪。品物流行。萬象昭著。何莫而非斯道耶。

Le milan et le poisson, le tonnerre qui gronde, le vent qui souffle, le nuage qui voltige, la pluie qui se répand, la montagne qui se dresse, immobile, l'eau qui coule, les corbeaux qui croassent et aussi les moineaux qui pépient,

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 580.

⁴⁵⁶ *Commentaires de l'Invariable Milieu, op.cit.*, p. 20.

⁴⁵⁷ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 581.

parmi toutes les sortes de choses qui existent et tous les phénomènes qui se manifestent, lequel n'appartient pas à la Voie ? ⁴⁵⁸

La Voie est donc partout. Il suffit au pratiquant de la Voie de jeter les yeux sur le ciel et sur la terre, sur les animaux, les phénomènes naturels et les changements de saisons, de plonger en lui-même pour atteindre une compréhension profonde.

Dans un autre passage de l'*Invariable milieu*, Confucius exprime lui-même que « La Voie n'est point distante des hommes. » (*daobu yuanren* 道不遠人). Il cite un vers tiré du *Classique des Odes* : « Taillons un manche pour la hache, taillons-en un ! Car le modèle n'en est guère loin ! » (伐柯伐柯。其則不遠).⁴⁵⁹ Hanshan indique que si la Voie est apparemment loin de l'homme, c'est parce que : « C'est l'homme qui ne veut pas croire son propre esprit. La voie est précisément ce qui se présente devant ses yeux et ce qu'il emploie quotidiennement. » (但人不肯自信自心。現前日用便是).⁴⁶⁰ Le maître bouddhiste invente un dialogue entre deux personnes. La première demande : « Qui sont Yao et Shun ? » (如何是堯舜？). La deuxième personne répond : « C'est précisément toi. » (即汝便是).⁴⁶¹ Cette réponse sidère la première personne qui ne peut accepter cette idée. Cet apologue imaginé par Hanshan est semblable à un *gong'an*, procédé d'usage courant dans l'école Chan qui pose fréquemment la question « Qu'est-ce donc qu'un bouddha ? » (*ruhe shiFo* 如何是佛？) et la réponse est : « Ton esprit est précisément bouddha. » (*jixin jiFo* 即心即佛). Pour Hanshan, le doute et la crainte que provoque cette réponse obstruent le chemin de la Voie. Ce genre de sentiment est nuisible et rend l'homme aveugle devant la vérité. Selon le maître bouddhiste, les deux vers cités du *Classique des Odes* expriment clairement que l'homme est comparable à l'artisan qui saisit le manche d'une hache pour en faire un autre, ignorant qu'il tient déjà dans sa main l'objet qu'il veut fabriquer.

⁴⁵⁸ *Commentaires de l'Invariable Milieu*, op.cit., p. 21.

⁴⁵⁹ Rémi Mathieu (trad.), avec quelques modifications, op.cit., p. 581.

⁴⁶⁰ *Commentaires de l'Invariable Milieu*, op.cit., p. 22.

⁴⁶¹ *Ibid.*

Dans les *Annotations du Zhuangzi*, Hanshan mentionne à plusieurs reprises le même sujet. Au troisième chapitre du *Zhuangzi* figure la fameuse histoire du boucher racontant au prince Wenhui 文惠君 la manière de dépecer un bœuf en suivant le Dao. Lorsque le boucher découpe le bœuf, c'est son *esprit* qui opère sans le contrôle de ses yeux ou de ses sens. Il « sait enfoncer le tranchant très mince dans les interstices et manie son couteau avec aisance parce qu'il opère à travers les endroits vides. (以無厚入有間，恢恢乎其於游刃必有余地矣).⁴⁶² Selon le maître bouddhiste, cette histoire est une métaphore de l'action conforme à la *nature* des êtres. Le boucher représente les saints et le bœuf toutes les actions du monde : « depuis les grandes affaires de ce bas monde et des royaumes jusqu'aux petites choses ordinaires de la vie quotidienne. Tout ce qui se présente à nos yeux. » (大至天下、國家，小而日用常行，皆目前之事也).⁴⁶³ Quant au couteau, il signifie la nature originelle qui est la maîtresse de la vie. Le moine montre qu'il faut se laisser guider par la *nature* à l'instar du boucher lorsqu'il utilise le couteau pour dépecer un bœuf.

Dans le paragraphe inaugural du sixième chapitre « Da zongshi » 大宗師 (L'école du premier principe), Zhuangzi écrit :

……知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知，……

[...] Connaître l'action de l'homme, c'est essayer de préserver ce que son intelligence ne peut connaître par ce qu'elle connaît. [...] ⁴⁶⁴

Pour Hanshan, l'idée de ce passage est claire. Les hommes ordinaires peuvent connaître « l'action de l'homme » à travers leurs sens dans la vie de tous les jours. Mais, ce que Zhuangzi entend par « ce que son intelligence ne peut connaître » est en effet la *nature* que l'homme ordinaire ignore complètement. Si l'homme veut retourner à sa *nature*, il faut qu'il soit « capable de s'appliquer quotidiennement à se libérer de sa convoitise et de son désir, à s'appuyer sur les phénomènes pour comprendre l'*esprit* et à tourner la lumière vers soi-même en s'appliquant à

⁴⁶² Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 106.

⁴⁶³ *Annotations du Zhuangzi*, *op.cit.*, juan.3, p. 410 a08.

⁴⁶⁴ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p.127.

l'introspection pour restituer sa *nature*. » (苟能於日用之間，去貪離欲，即境明心，回光返照，以復其性).⁴⁶⁵ Cette phrase qu'écrit Hanshan pour expliquer la signification de la phrase « essayer de préserver ce que son intelligence ne peut connaître par ce qu'elle connaît » du *Zhuangzi* est très profonde. À part le terme récurrent *riyong* 日用 (quotidiennement), le point important consiste à « s'appuyer sur les phénomènes pour comprendre l'*esprit*. » Le terme *jing* 境 (phénomènes) représente tout ce qui se passe dans la vie de tous les jours. Lorsque l'homme fait face aux phénomènes, il faut qu'à partir de la contemplation de ces phénomènes, il comprenne son propre *esprit*. Car les phénomènes sont le reflet de l'*esprit* et l'*esprit* est la mise en œuvre de la *nature*. Comparée à la *nature* vide et sans-caractéristique, la compréhension de l'*esprit* est plus facile à se réaliser. Une fois que l'homme a atteint la compréhension permanente de son *esprit*, sa *nature* se manifestera.

Notons également que l'interprétation de Hanshan pour le terme *yingning* 櫻寧, terme inventé par Zhuangzi dans le sixième chapitre, est aussi attachée à la compréhension quotidienne de la *nature*. Liou Kia-Hway et Benedykt Grypas traduisent en français le terme *yingning* par « toucher la quiétude »,⁴⁶⁶ tandis que Jean Levi propose étant « calme au-dessus de l'entrechoquement des êtres ». ⁴⁶⁷ Le maître bouddhiste explique ce terme en séparant les deux caractères. Pour lui, *ying* signifie tous les phénomènes qui peuvent perturber l'*esprit* de l'homme, tandis que *ning* représente la quiétude et l'équanimité de l'*esprit*. Il poursuit ainsi l'explication :

言學道之人，全從逆順境界中做出，只到一切境界不動其心，寧定湛然，故曰櫻寧。

Cela veut dire que les adeptes qui apprennent la Voie doivent se réaliser à partir des phénomènes, qu'ils soient favorables ou défavorables. S'ils

⁴⁶⁵ *Annotations du Zhuangzi, op.cit., juan.4, p. 428 b11.*

⁴⁶⁶ Liou Kia-Hway et Benedykt Grypas (trad.), *op.cit.*, p. 131.

⁴⁶⁷ Levi Jean (trad.), *op.cit.*, p. 57.

arrivent à garder l'esprit immuable face à tous les phénomènes et rester paisibles et placides, on appelle cet état *yingning*.⁴⁶⁸

Pour suivre la Voie, les adeptes ne doivent pas avoir de préférence pour les phénomènes favorables et refuser d'accepter les phénomènes défavorables. Car les phénomènes que l'homme considère comme favorables ou défavorables sont tout à fait subjectifs puisque ce jugement ne se forme qu'en faveur de son propre intérêt et à partir de ses propres critères. Dans un autre passage, quelques lignes plus loin, le moine ajoute que l'état de *yingning* est réalisé à partir « de phénomènes confus et en désordre » (*zaluán jìngjiè* 雜亂境界). Malgré l'introduction de cette nuance, ces phénomènes rejoignent presque l'idée de *sunni jìngjiè* 順逆境界 (les phénomènes favorables ou défavorables). En effet, dans la vie quotidienne, les adeptes peuvent rencontrer toutes sortes de phénomènes. Il faut donc qu'ils apprennent à ne pas se laisser perturber par n'importe quel phénomène s'ils veulent atteindre l'esprit paisible. Hanshan montre inversement que lorsque les adeptes ont atteint l'état de *yingning*, leur attitude envers les phénomènes devient spontanée :

……則一切處，日用頭頭，觸處現成，縱橫無礙。雖在塵勞之中，其心泰定常寧，……

[...] Dans ce cas-là, où qu'on soit, à tout instant, quels que soient les phénomènes naturels qu'on rencontre, on peut agir librement sans aucun obstacle. Bien qu'il s'agisse de vétilles, on a l'*esprit* paisible et tranquille. [...]⁴⁶⁹

Le terme *chenlao* 塵勞 que nous avons traduit par « vétilles » peut être rendu littéralement par « poussière et labeur ». Il signifie non seulement les petites choses anodines auxquelles l'homme ordinaire doit s'affairer tous les jours, mais encore tous les tracassés causés par les affaires du monde. Les êtres éveillés doivent aussi faire face à ces mêmes affaires, cependant, ils arrivent à garder l'esprit paisible. Les affaires qu'ils traitent ne peuvent plus être considérées comme *chenlao*. Pour un être éveillé,

⁴⁶⁸ *Annotations du Zhuangzi, op.cit., juan.4, p. 436 b03.*

⁴⁶⁹ *Ibid., p. 437 b03.*

la poursuite de la Voie ne se limite pas à des actions grandioses et solennelles. Savoir passer chaque moment insignifiant en gardant la quiétude et la sérénité est primordial de la pensée bouddhiste.

Dans ses annotations du *Daode jing*, Hanshan revient, à plusieurs reprises, sur l'idée de la pratique de la Voie dans la vie quotidienne. Il considère que, dans le chapitre inaugural, Laozi insiste aussi sur cette idée. Citons de nouveau le passage de ce chapitre fameux :

故常無、欲以觀其妙。
常有、欲以觀其徼。
此兩者同出而異名，同謂之玄。
.....

Ainsi c'est par le néant permanent
que nous voulons contempler son secret,
c'est par l'être permanent
que nous voulons contempler son accès.

Ces deux issus d'un même fonds
ne se différencient que par leurs noms.
Ce même fonds s'appelle obscurité.
[...]⁴⁷⁰

Dans le chapitre précédent de cette thèse, nous avons déjà parlé de l'interprétation de ces versets faite par Hanshan, à propos de la vision dualiste. Or, le moine aborde aussi ce passage sous un autre angle interprétatif. Lisons cette autre interprétation :

常，猶尋常也。欲，猶要也。老子謂：「我尋常日用安心於無，要以觀其道之妙處。我尋常日用安心於有，要以觀其道之徼處。」……是則物物皆道之全體所在，正謂一物一太極。是則只在日用目前，事事物物上，就要見道之實際，所遇無往而非道之所在。故莊子曰：「道在稊稗，道在屎尿。」……

⁴⁷⁰ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p.3.

Le mot « permanent » désigne ce qui est ordinaire et « vouloir » veut dire « désirer ». Laozi dit que : « Dans la vie quotidienne, je concentre mon esprit sur le néant pour observer le point exquis du Dao et canalise mon esprit sur l'Être pour observer sa limite. » [...] Alors, dans toutes les choses on peut apercevoir l'existence du Dao. C'est ce qu'on entend par « chaque chose est le faite suprême ». Ainsi, on doit percevoir le Dao réel dans l'usage quotidien, *hic et nunc*, en toutes les affaires et tous les objets. Tout ce qu'on rencontre, toutes les choses, toutes les personnes, il n'est rien qui ne soit contenu dans le Dao. C'est pourquoi Zhuangzi dit que : « Le Dao se trouve dans les herbes et les céréales, le Dao se trouve dans les excréments et l'urine. » ⁴⁷¹

Hanshan explique le mot *chang* 常 par « ce qui est ordinaire ». C'est-à-dire, qu'il faut pratiquer la contemplation du *you* 有 (l'Être, il y a) et du *wu* 無 (le néant, il n'y a pas) à travers toutes les choses qu'elles soient frivoles ou importantes. Car, la Voie est en toutes choses. Le moine indique que dans chaque chose, on peut déjà percevoir la totalité de la voie. La phrase « Chaque chose est un pôle ultime » qu'il utilise est similaire à la stance de l'école Chan: « Chaque fleur est un monde et chaque feuille est la bodhi. » (一花一世界，一葉一菩提). Dans son étude, Chen Songbai compare cette idée de Hanshan à la notion du bouddhisme Chan telle que *pingchang xin shidao* 平常心是道 (l'esprit dans l'ordinaire, voici la Voie). Il écrit :

他將“常無，欲以觀其妙”以及“常有，欲以觀其微”的“常”與“觀”字，理解成類如“平常心是道”這種在日用平常之中“觀照”真諦之活動，其實已明顯脫逸於自然之道的原始範圍，而轉身成為禪者行住坐臥見道的同義語。

Il [Hanshan] traduit les expressions « permanent » et « contempler », dans la phrase : « Ainsi c'est par le néant permanent / que nous voulons contempler son secret » et « c'est par l'être permanent / que nous voulons contempler son accès », par « méditer » dans la vie quotidienne et ordinaire. Ce qui est

⁴⁷¹ *Annotations du Daode jing, op.cit.*, p. 33-34.

similaire à l'idée selon laquelle « l'esprit constant, c'est précisément la Voie ». Cette traduction est différente de son sens originel [celui de Laozi], à savoir celui de la voie de la nature. Elle suggère que les pratiquants de Chan perçoivent la Voie à travers l'acte de se mouvoir, de s'arrêter, de s'asseoir et de se coucher.⁴⁷²

Le maître bouddhiste professe qu'il faut non seulement contempler toutes les choses dans la vie quotidienne, mais surtout se concentrer sur ce qui est devant nous. Il emploie le mot *muqian* 目前 (littéralement : ce qui est devant les yeux) pour transcrire cette idée⁴⁷³. Dans des passages précédents de ce chapitre de notre thèse, nous avons déjà rencontré ce mot qui représente une autre conception importante du bouddhisme. Le bouddhisme considère que les pratiquants doivent fixer leur esprit, clair et paisible, sur l'instant présent. L'esprit qui quitte le moment actuel est considéré comme un esprit erroné. Dans le *Sūtra du diamant*, cette stance fameuse exprime la même idée :

過去心不可得；
現在心不可得；
未來心不可得。

L'esprit du passé ne peut être obtenu ;
L'esprit du présent ne peut être obtenu ;
L'esprit du futur ne peut être obtenu.⁴⁷⁴

Le passé est déjà derrière nous, le futur n'est pas encore advenu et même le présent passe instantanément. Rien n'est saisissable. C'est pourquoi dans l'école Chan, il est dit souvent « vivre au moment actuel » (*huozai dangxia* 活在當下), au lieu de « saisir le moment actuel » (*zhuaizhu dangxia* 抓住當下). Vouloir saisir le temps fugace n'est rien d'autre qu'une pensée illusoire.

⁴⁷² Chen Songbai 陳松柏, « Hanshan Laoxue zhong 'Dao' zhi duoyi xing zhishe yu zhongji guanhuai » 憨山老學中“道”之多義性指涉與終極關懷 (Références aux multiples sens et intentions finales sur le Dao dans l'étude du Laozi de Hanshan), *Huafan daxue diqici rofo huitong xueshu yantao hui lunwen ji* 華梵大學第七次儒佛會通學術研討會論文集, N°9, 2003, p. 3.

⁴⁷³ *Annotations du Daode jing*, op.cit., p. 34.

⁴⁷⁴ Kumārajīva (trad.), *Jingang bore boluomi jing*, op.cit., juan.1, p. 751 b24.

Bien que *muqian* 目前 et *riyong* 日用 soient deux mots différents, ils expriment à peu près la même idée. C'est-à-dire, que les pratiquants doivent avoir une idée claire de ce qu'ils font à chaque instant et pour chaque chose. Pour renforcer cette idée, le maître bouddhiste cite même la phrase de Zhuangzi : « Le Dao se trouve dans les herbes et les céréales, le Dao se trouve dans les excréments et l'urine » pour exprimer qu'on peut aussi bien trouver la Voie dans les éléments qui passent pour triviaux et grossiers aux yeux de l'homme que dans les choses raffinées et élégantes.

Chapitre V. La mise en pratique des doctrines

Dans le bouddhisme Chan, on distingue deux types d'illumination : l'illumination par la compréhension (*jiewu* 解悟) et l'illumination par la pratique (*zhengwu* 證悟). Dans beaucoup des cas, la première précède la deuxième et parfois, les deux illuminations peuvent être réalisées simultanément. La pratique doctrinale est primordiale dans le bouddhisme. D'un côté, pour les adeptes eux-mêmes, la pratique doctrinale leur permet comprendre encore plus profondément le Dharma ; de l'autre côté, pour autrui car les adeptes peuvent en faire bénéficier autrui. Les adeptes du Petit Véhicule s'arrêtent à la pratique pour soi, tandis que ceux du Grand Véhicule doivent accomplir la mission de la grande compassion pour tous les êtres.

Hanshan Deqing accorde lui-même une grande importance à la pratique doctrinale aussi bien dans ses œuvres que dans sa propre vie. C'est pourquoi, bien que moine, il ne se sépare pas complètement de la société séculière. Au contraire, comme nous avons vu dans le deuxième chapitre, il fréquente assidûment les adeptes laïcs, les hauts fonctionnaires et les lettrés, donne des enseignements aux hommes ordinaires et aide le peuple lorsque les circonstances le demandent.

Voyons maintenant quels types de pratique des doctrines bouddhistes sont préconisés par Hanshan dans ses commentaires non-bouddhistes.

1. Changer les consciences en sagesse

Le Petit Véhicule considère que l'homme possède six consciences. Ce sont : la conscience par la vue (*yan* 眼), l'ouïe (*er* 耳), l'odorat (*bi* 鼻), le goût (*she* 舌), le toucher (*shen* 身) et « l'entendement » (*yi* 意). Le Grand Véhicule en ajoute deux autres : la conscience de discernement (*mona shi* 末那識) et la conscience de tréfonds (*alaiye shi* 阿賴耶識). La conscience est aussi récurrente dans les œuvres de Hanshan. Dans son *Mengyou ji*, le moine mentionne ou explique à plusieurs reprises les huit consciences. Il analyse même une stance enseignée par le sixième patriarche Huineng à ce propos. Le maître bouddhiste insiste souvent sur le fait que « Les trois mondes ne proviennent que de l'esprit et les dix mille choses ne proviennent que de la conscience. » (三界唯心，萬法唯識). Selon lui, cette phrase contient toute la sagesse des bouddhas.

Hanshan montre aussi que « les huit consciences sont la racine de l'égarement, de l'illumination, de la vie et de la mort » (八識為迷悟生死之本)⁴⁷⁵. C'est la connaissance de la *nature* des êtres qui différencie essentiellement l'égarement de l'illumination. Hanshan écrit précisément que :

夫舍利者何。乃一真法界。常住真心。廣大光明之體也。諸佛證之。
為清淨法身。菩薩修之。為金剛心地。眾生迷之。為阿賴耶識。

Que sont que les reliques ? C'est le monde de Dharma unique et authentique. C'est le fondement vaste et lumineux de l'esprit véritable consistant. Pour les bouddhas qui l'ont acquis, il est le corps pur de dharma. Pour les bodhisattvas qui le pratiquent, il est la terre spirituelle du diamant. Pour les êtres ordinaires qui l'ont perdu, il devient la conscience de tréfonds.⁴⁷⁶

C'est la distinction entre l'utilisation de la *nature* ou celle des consciences qui fait la différence entre les êtres éveillés et les êtres égarés. Les huit consciences sont

⁴⁷⁵ *Mengyou ji*, op.cit., juan.17, p. 587 a13.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, juan.25, p. 644 b14.

aussi appelées, *shishen* 識神 (l'esprit de consciences) ou *wangxin* (l'esprit illusoire 妄心). À travers les six racines de leur corps : la racine de l'œil (*yan* 眼), de l'oreille (*er* 耳), du nez (*bi* 鼻), de la langue (*she* 舌), du corps (*shen* 身) et de l'entendement (*yi* 意), les hommes entrent en contact avec les six impuretés (*liuchen* 六塵) du monde extérieur : l'impureté de la vue (*se* 色), de l'ouïe (*sheng* 聲), de l'odorat (*xiang* 香), du goût (*wei* 味), du toucher (*chu* 觸) et de l'idée (*fa* 法) en s'appuyant sur le fonctionnement des cinq agrégats (*wuyun* 五蘊): les formes extérieures (*se* 色), la sensation (*shou* 受), la perception (*xiang* 想), l'action volontaire (*xing* 行) et la conscience (*shi* 識) pour enfin créer l'esprit des consciences. Dans le bouddhisme, la pratique permet aux hommes de ne plus subir l'influence de leurs consciences. Cette pratique est appelée *zhuanshi chengzhi* 轉識成智 (changer la conscience en sagesse). Selon cette pratique, il faut que les hommes utilisent les six racines à la place des six consciences. C'est ce que Hanshan suggère à travers ses commentaires des œuvres non-bouddhistes. Dans ces œuvres, Hanshan aborde parfois directement le sujet des consciences, parfois il le traite d'une manière plus implicite et sous-jacente. Il insiste sur l'importance du rejet des consciences en indiquant comment l'homme peut réaliser le changement des consciences en sagesse.

Dans les *Commentaires de la Grande Étude*, Hanshan emploie le terme désignant la sixième conscience « l'entendement » (*yi* 意) pour expliquer comment « faire briller la vertu brillante » (*ming mingde* 明明德). Il compare l'esprit à un maître de maison et « l'entendement » à un visiteur. Selon lui, il faut exterminer les pensées illusoires et la réflexion produites par « l'entendement » pour revenir à l'esprit authentique et correct. Arrivé à l'extermination complète de « l'entendement », l'homme entre dans un état où il « ne produit aucune pensée » (*yinian busheng* 一念不生) et se conforme ainsi à sa nature pure et unique. Le terme *yinian busheng* que Hanshan propose est synonyme du terme *wunian* 無念 (sans pensée, non-pensée) de l'école Chan. En effet, selon une explication provenant d'un texte

de Hanshan lui-même⁴⁷⁷, cette conception ne signifie pas qu'on ne produit aucune pensée, mais plutôt qu'on est en possession de pensées non-intentionnelles, correctes et sans désordre.

Lorsque le maître bouddhiste explique cette autre phrase de la *Grande Étude* : « Lorsqu'on a trouvé l'apaisement, on peut atteindre la réflexion. Et, lorsqu'on a atteint la réflexion, on peut acquérir ce qu'on cherchait. » (安而後能慮，慮而後能得), il montre que le caractère *lǚ* 慮 (réflexion) dans cette phrase n'a aucun rapport avec la réflexion produite par les pensées désordonnées et illusoire, non plus qu'avec la réflexion qui génère chez l'homme, soucis et d'inquiétude. D'après lui, *lǚ* représente plutôt *bulǚ zhilǚ* 不慮之慮 (ne pas spéculer)⁴⁷⁸, autrement dit, la non-réflexion, exactement identique de la non-pensée que nous venons de mentionner dans le paragraphe ci-dessus. Pour que son argument soit plus convaincant, Hanshan utilise même un passage du *Livre des mutations* : « La mutation est sans réflexion et sans spéculation, paisible et immuable. Communiquer librement avec le monde et en à recevoir l'écho » (故曰。易無思也。無慮也。寂然不動。感而遂通天下之故)⁴⁷⁹ pour prouver que même le *Livre des mutations* prône aussi l'importance du *wunian* 無念 (la non-pensée).

Pourquoi, dans la quête de la sagesse, est-il vain de cogiter, de se livrer à toutes sortes de calculs et de réflexions ? Hanshan donne la réponse dans ses commentaires de la *Grande Étude* en écrivant : « [ces pensées] n'ont pas d'existence réelle » (非真實故).⁴⁸⁰ Elles sont produites en effet par l'esprit et la conscience de l'homme et ne sont ni réelles ni constantes. Les choses qui ont une provenance et une destination, qui viennent et s'en vont, qui apparaissent pour disparaître ensuite, qui naissent et meurent sont illusoire. Seule la *nature* des êtres, immuable et constante, a une existence réelle.

⁴⁷⁷ Voir *Mengyou ji*, op.cit., juan.11, p. 531 a17.

⁴⁷⁸ *Commentaires de la Grande Étude*, op.cit., p. 763 a03.

⁴⁷⁹ *Ibid.*

⁴⁸⁰ *Ibid.*

Hanshan continue à développer le sujet en faisant observer aux lecteurs qu'avant d'avoir compris leur *nature*, les pensées humaines qu'ils produisaient étaient toutes illusoires et désordonnées. Il explique en détail que les hommes égarés se tracassent inutilement pour toutes sortes de choses. Car, la sagesse ne s'acquiert pas par l'intelligence, la connaissance ou le calcul. Quand les hommes égarés comprennent vraiment leur *nature*, ils constatent combien cette nature est paisible, libre de toute contrainte et alors, sans faire aucun effort, « leurs idées et leurs pensées deviendront parfaites et pénétrantes et toutes les choses du monde deviendront claires devant leurs yeux » (舉心動念。圓滿洞達。天下事物了然目前).⁴⁸¹ Hanshan insiste ainsi sur le fait que cet apaisement est intrinsèque à la *nature* des êtres. Pour lui, la phrase : « Lorsqu'on a trouvé l'apaisement, on peut atteindre la réflexion » (安而後能慮) tirée de la *Grande Étude* exprime exactement le même principe.

Selon Hanshan, cet état correspond à ce que l'*Invariable milieu* entend par *zhengxin* 正心 (la rectification de l'esprit). Lorsque l'esprit des hommes est impur, c'est que leur « entendement » n'est pas sincère. Donc : « Il faut d'abord couper les réflexions et les pensées désordonnées dans la racine de l'entendement comme si l'on coupait des fils de soie emmêlés. Lorsqu'on ne produit plus la moindre pensée, le fondement de notre esprit est immaculé et sans illusion » (須先將意根下一切思慮妄想。一齊斬斷。如斬亂絲。一念不生。則心體純一無妄)⁴⁸². Il signale que la phrase : « Pour corriger leur propre esprit, ils s'efforçaient d'être sincères dans leur entendement » (欲正其心。先誠其意), figurant dans l'œuvre confucéenne éclaire cette même idée.

Pour Hanshan, il existe aussi une différence entre la connaissance et « l'entendement ». Pour lui, la connaissance appartient plutôt à la connaissance véritable et non pas à la connaissance illusoire que nous allons étudier dans la partie suivante. Si l'homme ne peut accéder à la connaissance véritable, c'est parce que celle-ci

⁴⁸¹ *Ibid.*

⁴⁸² *Ibid.*, p. 763 b23.

est « toujours dissimulée par les pensées illusoires » (一向被妄想障蔽).⁴⁸³ Hanshan utilise même une métaphore pour expliciter cette situation. Il compare « l'entendement » à un ministre déloyal. Les hommes égarés sont contrôlés par leurs pensées illusoires provenant de « l'entendement », tout comme le ministre déloyal usurpe le pouvoir de l'empereur en agissant en son nom. La seule solution consiste à remettre le pouvoir aux mains de son détenteur légitime, c'est-à-dire la connaissance véritable, pour rétablir la situation. La phrase « pour être sincères dans leur 'entendement', ils s'évertuent à acquérir la plus haute connaissance » (欲誠其意。先致其知) veut transmettre aussi cette idée. Les hommes ignorant totalement la connaissance véritable sont comparables à un empereur dans un état comateux. Il faut alors qu'un ministre fidèle s'approche de l'empereur, le secoue pour qu'il sorte de son évanouissement et obtienne son soutien pour finalement chasser le traître. Selon Hanshan, le caractère *zhi* 致 (acquérir) qui compose *zhizhi* 致知 (acquérir la plus haute connaissance) exprime l'acte du ministre fidèle lorsqu'il s'efforce d'atteindre l'empereur inanimé pour l'éveiller. C'est ce que fait l'homme lorsqu'il pratique l'introspection pour comprendre sa *nature*.

Un autre terme important de la *Grande Étude* est *gewu* 格物 (examiner les choses). Hanshan explique le mot *wu* 物 par toutes les choses qui sont extérieures au corps de l'homme et « Ce sont des phénomènes qu'on saisit par la vue, l'ouïe, la perception et la conscience. C'est l'acte de voir, d'entendre, de parler et d'agir » (乃見聞知覺視聽言動所取之境)⁴⁸⁴. Le *wu*, pour le moine, égale le terme *liuchen* 六塵 (les six impuretés) de la pensée bouddhiste. Il écrit :

以迷則內變真知為妄想。故意不誠。不誠故不明。外取真境為可欲。
故物不化。不化故為礙。

Si nous sommes égarés, nous changeons intrinsèquement la connaissance véritable en pensées illusoires et notre entendement n'est donc plus sincère.

⁴⁸³ *Ibid.*

⁴⁸⁴ *Ibid.*

Lorsque nous ne sommes pas sincères, nous ne sommes pas éclairés et considérons extrinsèquement les phénomènes comme désirables, c'est pourquoi les choses ne se transforment point. Non transformées, elles deviennent notre obstacle.⁴⁸⁵

Par « les choses ne se transforment point », il ne parle pas du changement physique des choses en elles-mêmes. Il désigne plutôt la perception des choses dans l'esprit de l'homme. À travers ce passage, il veut montrer que ce sont les six consciences des hommes égarés qui provoquent les pensées illusoires. Lorsqu'elles entrent en contact avec le monde extérieur, à savoir les six impuretés, elles s'y attachent. C'est pourquoi les choses du monde extérieur perturbent toujours les hommes égarés. Ainsi, pour arriver à *gewu* 格物 (examiner les choses), il faut que les hommes se détachent de leurs consciences.

Dans un passage suivant, Hanshan montre que les formes que les hommes égarés voient et les sons qu'ils entendent peuvent, dans un cas induire la confusion des consciences ; et dans un autre cas peuvent au contraire servir d'intermédiaire à la réflexion et permettre aux hommes égarés d'accéder plus facilement à la compréhension de leur *nature*. Ces deux cas dépendent de leur manière de considérer les choses. Il écrit :

以真知用至誠。故物與我相感通。此格乃感格之格。如云格其非心是也。且如驢鳴蛙噪窗前草。皆聲色之境。與我作對為扞格。而宋儒有聞驢鳴蛙噪。見窗前草而悟者。聲色一也。

Lorsqu'on produit la sincérité en s'appuyant sur la connaissance véritable, les choses et le moi communiquent intimement. Dans ce cas-là, le mot « examiner » a le même sens que « émouvoir ». Voici ce qu'on dit : « rectifier l'esprit erroné ». Cela est comparable au braiement des ânes, au coassement de grenouilles et aux herbes devant la fenêtre qui appartiennent tous aux phénomènes des sons et des couleurs, qui s'opposent au soi et qui sont incompatibles avec le soi. Il existe pourtant un lettré de la dynastie

⁴⁸⁵ *Ibid.*

Song qui a atteint la compréhension profonde en entendant braire des ânes,
coasser des grenouilles et en regardant les herbes devant sa fenêtre. Car,
(pour lui), les sons et les couleurs ne faisaient qu'un.⁴⁸⁶

Lorsque les hommes égarés pensent que les formes et les sons sont des phénomènes extérieurs, ils se séparent du monde. C'est-à-dire qu'ils considèrent que le monde est en dehors d'eux. Ils deviennent alors indifférents aux choses qui, croient-ils, ne les concernent plus. Or, selon le moine, tout provient de l'esprit : les formes, les sons, tout ce qui compose le monde est au sein de l'esprit et sont inséparables de l'esprit de l'homme. Celui qui arrive à atteindre la compréhension de sa *nature* en contemplant les formes et en écoutant les sons, ne perçoit pas simplement les formes et les sons, mais plutôt son propre esprit et sa propre *nature*. Parvenu à cet état, il ne fait plus qu'un avec les formes, les sons et le monde extérieur.

Dans ses commentaires de l'*Invariable milieu* et ses annotations du *Zhuangzi*, Hanshan décrit les différentes façons que l'homme peut mettre à profit pour changer ses consciences en sagesse. Avant d'entrer dans les détails de l'analyse, arrêtons-nous sur une savoureuse stance⁴⁸⁷ qui circule à propos des huit consciences et de leurs différences :

弟兄八個一個痴，
其中一個最伶俐，
五個門前做買賣，
一個往來傳消息。

Parmi les huit frères, l'un est stupide,
Un autre est le plus malin,
Cinq commercent devant la porte,
Le dernier va et vient pour transmettre les nouvelles.

Les cinq frères commercent devant la porte sont les cinq premières consciences : la conscience par la vue (*yan* 眼), l'ouïe (*er* 耳), l'odorat (*bi* 鼻), le goût (*she* 舌), le toucher (*shen* 身). Elles reçoivent les informations du monde extérieur. Celui qui est

⁴⁸⁶ *Ibid.*

⁴⁸⁷ On en ignore l'auteur.

le plus malin représente la sixième conscience, « l'entendement ». C'est lui qui interprète les perceptions produites à travers les cinq premières consciences. Celui qui va et vient pour transmettre les nouvelles est la septième conscience, « le discernement intellectuel » (*mona shi* 末那識). C'est elle qui assure la communication entre « l'entendement » et la huitième conscience. Elle transmet le jugement de « l'entendement » en le stockant dans le réservoir de la huitième conscience. Bien entendu, le frère stupide représente la huitième conscience, dite « la conscience de tréfonds » (*alaiye shi* 阿賴耶識). Elle est comparable à un entrepôt qui recueille passivement et accumule ce qui est transmis par la septième conscience.

Les six racines ont la capacité de connaître impartialement le monde extérieur car elles sont le fonctionnement de la *nature*. Or, lorsque les hommes utilisent les consciences, ils sont influencés par ce qu'ils reçoivent à travers les six racines. Par exemple, lorsqu'ils entendent des sons aigus suivis de silence, leur racine de l'oreille entend et distingue clairement ces deux états. Et lorsqu'ils utilisent leurs consciences, ils croient à l'apparition et à la disparition du son. Leur « entendement » juge les sons aigus comme désagréables et le silence comme confortable. Leur « discernement intellectuel » s'attache à ce jugement en créant les sensations et leur « conscience de tréfonds » enregistre cette expérience et ces sensations dans leur mémoire. Cependant, la capacité de pouvoir entendre n'est pas suspendue malgré le silence. Ainsi fonctionne leur *nature*. De même pour toutes les cinq autres racines.

À travers cette métaphore, nous comprenons que les cinq premières consciences ne mettent pas en danger la sagesse des êtres. Bien au contraire, si l'homme emploie purement et simplement ces cinq premières consciences, il finira par comprendre de mieux en mieux sa *nature*. Ce qu'il faut maîtriser, c'est plutôt la sixième et la septième conscience. C'est ce que Hanshan veut exprimer lorsqu'il annote le passage suivant de l'*Invariable milieu* :

是故君子戒慎乎其所不睹。恐懼乎其所不聞。

C'est pourquoi l'homme de bien est circonspect vis-à-vis de ce qu'il n'a point vu et craintif vis-à-vis de ce qu'il n'a point entendu.⁴⁸⁸

Pour Hanshan, « ce qu'il n'a point vu » et « ce qu'il n'a point entendu » représente les deux premières consciences (la conscience par la vue et par l'ouïe). Il annote ce passage de la façon suivante :

原夫性真。處於吾人形殼之中。而所以發用昭彰者。不出見聞知覺四者而已。

Ce paragraphe montre que la nature véritable se trouve dans notre corps, à nous les hommes. La mise en œuvre et la manifestation de cette nature se font à travers la vue, l'ouïe, les perceptions et la connaissance.⁴⁸⁹

Dans ce passage, le maître évoque non seulement les deux premières consciences, mais il ajoute encore les quatre autres consciences. Dans l'expression « le vu, l'entendu, la perception et la connaissance » (*jianwen juezhi* 見聞覺知), les trois premiers éléments de l'énumération représentent la conscience par l'odorat, par le goût et par le toucher, tandis que le dernier, la connaissance, désigne la sixième conscience : « l'entendement ». À travers ce paragraphe, le moine montre clairement que les six consciences sont la mise en œuvre et la manifestation de la *nature*. En effet, si l'homme a de telles capacités, c'est grâce à sa *nature*. Quelques lignes plus loin, Hanshan indique que si les yeux de l'homme sont capables de voir le ciel et la terre, si leurs oreilles sont aptes à entendre les sons venant de dix directions, ces capacités sont aussi dues au fonctionnement de sa *nature*. Or, bien que l'homme puisse voir et entendre grâce à ce fonctionnement, il ignore pourtant la *nature* elle-même, puisqu'elle appartient à ce que l'homme ne peut ni voir ni entendre.

Hanshan montre que la perception de la *nature* fait toute la différence entre les saints et les êtres ordinaires. Car les saints eux, sont capables de comprendre la *nature*. Et pour ce faire, il leur suffit de contempler à partir de « le vu, l'entendu, la perception et la connaissance » de soi-même dans la vie de tous les jours, sans chercher ail-

⁴⁸⁸ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 577.

⁴⁸⁹ *Commentaires de l'Invariable Milieu*, *op.cit.*, p. 5.

leurs. Pour lui, si dans l'*Invariable milieu*, l'auteur propose de rester circonspect et craintif vis-à-vis de ce qu'on n'a ni vu et ni entendu, c'est pour préconiser la contemplation de la *nature*. Car, lorsque l'homme ordinaire voit et entend, il a tendance à être influencé par les formes et les sons et produit ainsi toutes sortes de sentiments et de sensations. Ces sentiments et ces sensations troublantes sont comparables à des nuages qui dissimulent la *nature* de l'homme. C'est pourquoi l'homme ordinaire s'éloigne de plus en plus de sa *nature* et retombe dans ses vieilles habitudes. Hanshan montre que « Par *nature* ils sont très semblables, mais par leurs habitudes très différents » (性相近，習相遠), une des phrases inaugurales dans le *sanzi jing* 三字經 (Classique des trois caractères), exprime la même idée. Comment peut-on examiner cette *nature* qui n'a ni forme ni son ? Hanshan nous l'explique :

切要正當見色聞聲時。先向不睹不聞處立定腳跟。決不可隨他聲色流轉。不流轉處。其性不期復而自復矣。此易所謂不遠復也。

La chose la plus importante, c'est que lorsqu'on s'apprête à percevoir les formes et à entendre les sons, on doit méditer d'abord ce qu'on ne voit ni n'entend. Il ne faut absolument pas être influencé par les formes et les sons. Arrivé à l'état où rien ne peut l'influencer, l'homme retrouve sa nature sans même l'avoir espéré. Voici ce que le *Livre des mutations* entend par « le retour n'est pas loin ».⁴⁹⁰

Hanshan exhorte, à maintes reprises, les pratiquants à ne pas s'arrêter aux formes et aux sons qu'ils perçoivent mais à fixer leur regard sur le lieu d'où ces perceptions proviennent pour appréhender et déceler leur *nature*. En effet, cette contemplation directe de la *nature* est un des plus hauts niveaux du bouddhisme mahāyāna. C'est ce que l'école Chan appelle *dunwu* 頓悟 (l'Éveil soudain)

Or, les hommes égarés sont trop habitués à suivre ce qu'ils perçoivent à travers les six racines provoquant les six consciences, Hanshan pense qu'il leur faut déployer de très grands efforts pour apprendre à maîtriser ces habitudes. Non seulement ils

⁴⁹⁰ *Commentaires de l'Invariable Milieu, op.cit., P. 6.*

sont influencés par les phénomènes et produisent toutes sortes de jugements et de sensations mais, de plus, ils prennent ces idées pour leur propre esprit et les suivent aveuglément. Hanshan considère que si l'homme veut réellement se libérer de ces habitudes, il lui faut : « utiliser une force capable de retourner les situations difficiles » (須用回天之力)⁴⁹¹. C'est pourquoi, dit Hanshan, dans l'*Invariable milieu*, l'auteur recommande d' « être circonspect et craintif » (*jieshen kongju* 戒慎恐懼). Il écrit :

唯恐隨見隨聞。而流於聲色隊裡。被他埋沒。正古人所謂切莫隨他去。
迢迢與我疏之意。殆非一向在不睹不聞處戒慎恐懼耳。如此做工夫。
即古人所謂即此見聞非見聞。

Ils doivent éprouver la peur d'être entraînés par ce qu'ils voient et ce qu'ils entendent, de tomber dans le tourbillon des sons et des formes et d'être engloutis par eux. Voici le sens qu'un Ancien voulait exprimer lorsqu'il disait : « Il ne faut absolument pas suivre les choses, sinon on s'éloigne de soi-même ». N'est-ce pas qu'il faut toujours rester circonspect et craintif vis-à-vis de ce qu'on ne voit ni n'entend ? Exercer ainsi la pratique de la Voie, c'est ce que les Anciens entendaient par « ce qu'on voit et entend n'est pas ce qu'on voit et entend. »⁴⁹²

La dernière phrase du passage ci-dessus montre que, lorsque les hommes arrivent à ne plus se laisser accaparer par les phénomènes du monde extérieur, le fonctionnement de leurs six racines reviendra à l'état originel et leurs consciences deviendront la sagesse. C'est l'état que le bouddhisme appelle l'« ainsité » (*rushi* 如是). C'est-à-dire que leur perception sera alors comparable à un miroir qui reflète fidèlement ce qu'elle reçoit sans ajouter le moindre préjugé personnel ni la moindre idée préconçue.

Lorsque Hanshan commente le passage suivant de l'*Invariable milieu* : « Rien de plus évident pour lui que l'obscur ni de plus manifeste que le ténu ; c'est pour cela

⁴⁹¹ *Ibid.*

⁴⁹² *Ibid.*

que l'homme de bien est particulièrement circonspect lorsqu'il est seul avec lui-même » (莫見乎隱。莫顯乎微。故君子慎其獨也),⁴⁹³ il continue à préciser comment il faut travailler sur la conscience par la vue et par l'ouïe. Il révèle que si ce passage emploie des mots tels que *yin* 隱 (obscur) et *wei* 微 (tenu), c'est pour montrer que la *nature* est sans forme et sans bruit. Selon lui, les pratiquants doivent arriver à l'état suivant :

是則見色即見心。聞聲即聞性。所謂見色非於色。聞聲不是聲。此孔子所謂耳順從心。

Lorsqu'on voit les formes, on doit percevoir simultanément l'*esprit* et lorsqu'on entend les sons, on doit déceler en même temps la *nature*. C'est ce qu'il est dit : « Les formes qu'on voit ne sont pas des formes, les sons qu'on entend ne sont pas des sons ». C'est ce que Confucius entend par : « pénétrer le sens profond de ce qu'on entend et suivre ce que le cœur désire ». ⁴⁹⁴

La pensée exprimée dans ce paragraphe est très proche de celle du *Sūtra du cœur* et du *Sūtra du diamant*. Dans le premier sūtra, il est écrit que : « Les formes ne sont pas différentes de leur vacuité, et la vacuité n'est pas différente des formes. Les formes sont la vacuité ; la vacuité, ce sont les formes » (色不異空，空不異色；色即是空，空即是色)⁴⁹⁵. Car la caractéristique de la *nature* des êtres est la vacuité. Les formes ne sont pas différentes de la *nature*, puisqu'elles sont créées par elle. Dans une vision plus profonde, c'est que les formes, les sons, les odeurs et toutes les autres sensations, sont identiques à la *nature*. Celui qui arrive à percevoir d'emblée la nature vide des formes n'est plus entravé par leur apparence trompeuse. Dans le deuxième sūtra, le Bouddha prêche à ses disciples : « Toutes les poussières, le Tathāgata dit qu'elles ne sont pas des poussières et qu'elles s'appellent les poussières. Le Tathāgata dit que le monde n'est pas le monde et s'appelle le monde » (諸微塵，如

⁴⁹³ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 577

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁹⁵ Patrick Carré (trad.), « Soûtra de la Connaissance transcendante en une seule formule d'éveil », in *Soûtra du Diamant et autres soûtras de la Voie médiane*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2001, p. 81.

來說非微塵，是名微塵。如來說：世界，非世界，是名世界。⁴⁹⁶ Quand les conditions ont été réunies, les poussières ont formé le monde. Les poussières et le monde appartiennent aux formes. Le monde qui a pu être formé pourra aussi un jour être dispersé et détruit car il n'est pas le monde perpétuel et ne s'appelle que provisoirement le *monde*. Il en va de même pour toutes les formes, les sons, les odeurs, les goûts, etc. C'est pourquoi Hanshan préconise de percevoir la non-forme lorsqu'on voit les formes. Arrivés à cela, on peut se détacher du monde extérieur quelle que soit la situation en gardant l'esprit paisible. Enfin, le maître montre que cet état correspond à ce que dit Confucius dans les *Entretiens* : « pénétrer le sens profond de ce qu'on entend et suivre ce que le cœur désire »⁴⁹⁷

Dans ses annotations du *Zhuangzi*, notamment au deuxième chapitre « Qiwu lun » 齊物論 (Discours sur l'interdépendance des choses), Hanshan aborde le sujet des consciences d'une manière beaucoup plus indirecte et implicite qu'il ne le faisait dans ses commentaires des œuvres confucéennes. Dans ce chapitre, Zhuangzi met en scène un maître nommé Nanguo Ziqi 南郭子綦 qui s'assoit et oublie soudainement son corps. Une fois sorti de son état de transe, il expose métaphoriquement ses idées à son disciple Yancheng Ziyou 顏成子遊 en parlant de trois types de flûtes : les flûtes terrestres (*dilai* 地籟), les flûtes célestes (*tianlai* 天籟) et les flûtes humaines (*renlai* 人籟). Nanguo Ziqi explique que les flûtes terrestres proviennent des dix mille cavités de la terre, que les flûtes humaines sont la musique humaine émanant des tubes de bambou. Enfin, Nanguo Ziqi définit les flûtes célestes par quelques paroles énigmatiques :

夫吹萬不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其誰耶？

⁴⁹⁶ Kumārajīva (trad.), *jingang bore boluomi jing*, T.235., juan.1, p. 750 a18.

⁴⁹⁷ Dans les *Entretiens* de Confucius, il est écrit : « À soixante ans je pénétrais le sens profond de ce que j'entendais ; à soixante-dix ans je suivais ce que mon cœur désirait sans excéder la juste mesure. » (六十而耳順，七十而从心所欲不逾矩). Voir Le Blanc Charles (trad.), « *Les Entretiens* » de Confucius, Paris, Gaillmard, 2009, p. 44.

[La musique du ciel] est formée par les sons combinés de mille façons diverses dont chacun n'émane que de lui-même. Mais qui déclenche cette spontanéité universelle ? ⁴⁹⁸

Pour expliquer les paroles de Nanguo Ziqi, Hanshan emploie à plusieurs reprises le terme *ji* 機 et d'autres termes comportant l'élément *ji* : *tianji* 天機, *wangji* 忘機, *wuji* 無機 et *jixin* 機心. Regardons d'abord le passage consacré au sujet des trois flûtes dans lequel il utilise ces termes :

篇中以三籟發端者。蓋籟者猶言機也。地籟，萬籟齊鳴。乃一氣之機，殊音眾響，而了無是非。人籟，比竹雖是人為，曲屈而無機心，故不必說。若天籟，乃人人說話，本出於天機之妙。但人多了一我見，而以機心為主宰，故不比地籟之風吹。以此故有是非之相排。若是忘機之言。則無可不可。何有彼此之是非哉。此立言之本旨也。

Ce chapitre commence d'abord par les trois types de flûtes. Car, les flûtes désignent métaphoriquement le fonctionnement des choses. Les flûtes terrestres sont le chœur de toutes les cavités et sont produites par le fonctionnement des souffles. Dans ces sons si différents et leurs résonances qui se mêlent, il n'existe aucune différenciation entre le vrai et le faux. Les flûtes humaines, faites en tubes de bambou, bien qu'elles soient fabriquées par l'homme, ayant une forme incurvée, elles n'ont pas d'esprit intentionné et ne donnent ainsi pas lieu à la discussion. Les flûtes célestes, représentant les paroles des humains, proviennent originellement du fonctionnement naturel merveilleux. Cependant, l'homme croit en l'existence de son moi et est dominé par l'esprit intentionné. C'est pourquoi ses paroles [les flûtes célestes] sont inférieures aux flûtes terrestres dans lesquelles souffle la tempête. C'est la raison pour laquelle les hommes, s'ingéniant à distinguer le vrai du faux, se rejettent mutuellement. S'ils arrivent à prononcer des paroles non-intentionnées, il n'existera plus d'opposition entre le oui et le non. Ainsi ils ne se considéreront plus eux-mêmes comme étant dans le vrai

⁴⁹⁸ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 94.

et autrui dans l'erreur. C'est le principe originel de rédaction de ces paroles.⁴⁹⁹

Dans ce passage abstrus et difficile à rendre, nous avons traduit le terme *ji* 機 par le fonctionnement des choses. En effet, Hanshan considère les trois flûtes comme une sorte de *ji* 機, dont la signification a une connotation plutôt neutre. Les flûtes terrestres fonctionnent grâce aux souffles du vent lorsqu'ils heurtent les cavités. Pour le maître bouddhiste, ces souffles sont tous naturels et non-intentionnés. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de juger du vrai et du faux. Or, un autre terme, *jixin* 機心, littéralement « l'esprit de *ji* » est plutôt péjoratif, nous l'avons donc rendu par « l'esprit intentionné ». Ce que nous entendons par l'esprit intentionné, signifie que l'homme suit délibérément le désir ou l'intention de faire quelque chose et il persévère. L'esprit intentionné est en effet la septième conscience : « l'entendement ». Dans l'école Chan, cet esprit intentionné s'exprime à travers les mots *yinian shengxin* 一念生心 (produire l'esprit en une seule pensée) et a le sens contraire de *wunian* 無念 (la non-pensée). Hanshan montre que, bien que les flûtes humaines soient, comme leur nom l'indique, une production de l'homme, elles n'émettent que des sons neutres et impartiaux. Pour lui, les flûtes humaines sont détachées de l'esprit intentionné.

L'interprétation que le maître bouddhiste donne des flûtes célestes est une de ses idées importantes. Il utilise le terme *tianji* 天機 – que nous avons traduit par « le fonctionnement naturel » – pour indiquer l'idée selon laquelle les flûtes célestes représentent les paroles de l'homme, originellement impartiales comme les flûtes terrestres. À travers le terme qu'il utilise, nous pouvons déceler sa façon d'envisager la *nature* et les consciences. En effet, en parlant de l'état originel où les paroles sont identiques aux flûtes terrestres, le maître bouddhiste suggère l'état de la *nature* de l'homme. Si l'homme comprenait sa *nature*, ses paroles émaneraient directement de cette *nature* et pourraient garder ainsi leur impartialité. Or, malheureusement, l'homme croit en l'existence d'un « moi » et s'y attache. C'est pourquoi il est asservi par son esprit intentionné et ses paroles deviennent partiales. Cet esprit intentionné

⁴⁹⁹ *Annotations du Zhuangzi, op.cit., juan.2, p. 371 a04.*

désigne le fait que l'homme est contrôlé par son « entendement » (yi 意), alors que sa croyance erronée en l'existence d'un « moi » n'est d'autre que la septième conscience, « la conscience de tréfonds ». De l'asservissement de ces deux consciences, résulte le fait que les paroles de l'homme comportent toujours un jugement, puisqu'il y a toujours une intention derrière ses paroles et un moi qui se distingue des autres.

Dans un passage quelques lignes plus loin, le maître bouddhiste ajoute un argument :

然天風一氣，本乎自然，元無機心存於其間，則為無心之言，聖人之所說者是也；爭奈眾人各執己見，言出於機心，不是無心，故有是非。

Le souffle de la tempête est originellement naturel et spontané. Il ne comporte pas d'esprit intentionnel. Telles sont les paroles du non-esprit émises par les saints. Par contre, les hommes ordinaires s'attachent à leur point de vue. Leurs paroles provenant de l'esprit intentionné n'appartiennent pas au non-esprit. C'est la raison pour laquelle existe la distinction entre le vrai et le faux. [...] ⁵⁰⁰

Hanshan indique la différence entre l'esprit intentionné et le non-esprit (*wuxin* 無心). Il réaffirme que seules les paroles dépourvues d'intention sont naturelles, à l'instar des flûtes terrestres. Les êtres ordinaires, lorsqu'ils parlent, ont toujours une intention et la notion de leur moi. Ils ne peuvent donc être justes.

À la fin de son commentaire des paroles de Nanguo Ziqi, Hanshan fait la conclusion suivante :

……今方說天籟，即要人返觀言語音聲之所自發，畢竟是誰為主宰。若悟此真宰，則外離人我，言本無言，又何是非堅執之有哉？此齊物論之下手工夫，直捷示人處，只在“自取，怒者其誰”一語，此便是禪門參究之功夫，……

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 373 a12.

[...] Ce n'est que dans ce passage que [Zhuangzi] parle des flûtes célestes. Il veut que les hommes tournent leur regard vers le lieu d'origine des paroles et des sons et comprennent qui domine finalement. Si les hommes se rendent compte de l'existence de ce maître véritable, ils arriveront à supprimer la différenciation entre eux-mêmes et autrui. Alors, ils réaliseront que les paroles n'ont pas d'existence fondamentale. Dans ce cas, comment l'attachement constant au vrai et au faux peut-il encore exister ? Voici la manière de pratiquer la voie selon « Le Discours sur l'interdépendance des choses ». Le passage qui nous la révèle consiste en une seule phrase : « ...chacun n'émane que de soi-même. Mais qui déclenche cette spontanéité universelle ? ». C'est justement la maîtrise de la méditation et de la contemplation de la doctrine Chan.⁵⁰¹

À travers ce passage, Hanshan mentionne qu'il faut tourner le regard vers la provenance des paroles et des sons et non pas considérer les paroles et les sons eux-mêmes. C'est-à-dire que si l'homme est capable de prononcer les paroles, d'entendre les sons et d'éprouver toutes les sensations, c'est grâce à sa *nature*. Or, bien que les paroles et les sons aient des aspects différents, la *nature* des êtres reste immuable et constante. À la fin, comme on voit, le maître bouddhiste assimile cet enseignement de Nanguo Ziqi à la méditation de l'école Chan.

Lorsque Hanshan annote un autre passage du *Zhuangzi*, il reprend l'idée des consciences en faisant coexister deux pensées différentes dans un même paragraphe. Cette fois, il s'agit d'un pur questionnement philosophique que Zhuangzi se pose à lui-même sur le corps et sur l'existence potentielle d'un maître du corps.

Zhuangzi, après avoir énuméré les composants du corps humain, se pose la question de l'existence d'un *zhenzai* 真宰 et d'un *zhenjun* 真君 dont la présence est invisible à l'homme. Ces deux termes, que l'on peut traduire respectivement par « maître véritable » et « souverain véritable », sont récurrents dans le deuxième chapitre du *Zhuangzi*. L'auteur s'interroge dans le paragraphe ci-dessous sur l'existence d'un maître qui dominerait notre corps, notre esprit et nos actions :

⁵⁰¹ *Ibid.*, p.374 a09.

非彼無我，非我無所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。……其有真君存焉？如求得，其情與不得，無益損乎其真。

S'il n'y a pas d'autre que moi, il n'y a point de moi. Mais s'il n'y a pas de moi, rien ne se laisse saisir. Cette manière d'envisager le réel est proche de la vérité. Mais personne ne connaît l'auteur de tout ce qui est. Supposons qu'il y ait un vrai maître. On ne voit aucun indice de son existence. [...] S'il y a un vrai prince, notre connaissance et notre ignorance à son égard n'augmentent ni ne diminuent en rien sa vérité. [...] ⁵⁰²

Comme dans beaucoup de cas, Hanshan rapproche les expressions *zhenzai* et *zhenjun* de deux thèmes chers au bouddhisme. Il annote :

言此真君，本來不屬形骸，天然具足，人若求之，而得其實體，在真君亦無有增，益即求之而不得。而真君亦無所損。即所謂不增不減，迷之不減，悟之不增，乃本然之性真者。此語其正，有似內教之說。但彼認有個真宰，即佛所說識神也。

Ce souverain véritable ne fait pas originellement partie du corps. Chacun le possède intrinsèquement. Si, après s'être efforcé de le chercher, l'on acquiert son essence, cela n'ajoute rien à ce souverain véritable. Même si on le cherche en vain, cela n'amoindrit pas le souverain véritable. C'est ce qu'on entend par « ni augmenter ni diminuer ». Il reste inchangé, que nous nous égarions ou que nous atteignons l'Éveil. Il est notre *nature* fondamentale innée que nous possédons toujours en nous. Cette phrase qui rappelle un dogme bouddhiste central énonce une vérité essentielle. Cependant, Zhuangzi trouve qu'il existe un maître véritable, cela est comparable aux consciences dont parle le Bouddha. ⁵⁰³

On voit, à travers ses commentaires, que Hanshan donne au terme *zhenzai* la signification de *shishen* 識神 (l'esprit des consciences), tandis que le sens qu'il donne

⁵⁰² Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 95.

⁵⁰³ *Annotations du Zhuangzi*, *op.cit.*, p. 376 b03.

au mot *zhenjun* est identique à celui de la *nature*. À travers cette phrase, nous pouvons discerner la différence entre les consciences et la *nature* : lorsqu'on s'appuie sur les consciences, notamment sur la septième, on croit en l'existence d'un « moi ». C'est pourquoi le moine écrit *younge zhenzai* 有個真宰 (littéralement : avoir un maître véritable). Or, la *nature* est vide, le maître la définit comme « ni augmenter ni diminuer » et la qualifie d'« inchangée ». La vacuité de la *nature* n'est pas une existence. Elle est plutôt un état auquel les êtres peuvent parvenir lorsqu'ils se détachent de toutes les choses. Pour comprendre cette idée, nous pouvons comparer la *nature* avec la joie. Lorsqu'on ne se soucie de rien, on atteint l'état de la joie. Cela ne veut pas dire que la joie soit une existence ou une chose concrète. La compréhension de la *nature* est primordiale pour atteindre l'Éveil, c'est la raison pour laquelle le moine écrit : « Cette phrase qui rappelle un dogme bouddhiste central, énonce une vérité essentielle. » Or, lorsqu'on suit les consciences, on risque de s'attacher à son « moi », le maître bouddhiste utilise donc l'adverbe *dan* 但 (cependant) pour regretter l'imperfection de cette idée exprimée par Zhuangzi.

Zhuangzi dépeint dans le deuxième chapitre l'état des hommes dont l'esprit ne peut s'arrêter un seul instant même en rêve. Citons deux traductions françaises dont la première de Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas :

其寐也魂交，其覺也形開。與接為構，日以心鬥。……其殺若秋冬，
以言其日消也；……

Quand les hommes dorment, leur âme entre dans la confusion ; quand ils s'éveillent, leur corps se met en mouvement. Les associations humaines engendrent des intrigues et des complots. [...] Ils s'affaiblissent ainsi quotidiennement comme l'automne et l'hiver qui déclinent. [...] ⁵⁰⁴

Et celle de Jean Levi :

⁵⁰⁴ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 94.

Dans le sommeil les âmes se mêlent, en étant de veille le corps s'ouvre.
L'esprit se frotte au réel, s'y imbrique et lui livre jour après jour un dérisoire
combat. [...] Nos vies ressemblent aux jours déclinants de l'automne.⁵⁰⁵

Ce passage du *Zhuangzi* est bien abstrait. L'interprétation qu'en donne Hanshan semble différente des deux traductions françaises proposées et elle est pour nous, encore plus difficile à déchiffrer. Pour comprendre plus facilement les idées du moine, reprenons la façon dont il glose ce passage du *Zhuangzi* :

Lorsque l'homme dort, son âme est enfermée et lorsqu'il est éveillé, son corps s'épanouit. L'âme et les phénomènes rentrent en contact et s'entremêlent. Tous les jours, l'homme lutte avec son esprit. [...] Son esprit s'affaiblit jour après jour comme l'ambiance funeste de l'automne et de l'hiver. [...] ⁵⁰⁶

Selon Hanshan, il s'agit dans ce passage de décrire l'état de l'esprit de l'homme égaré. Il met en correspondance cet état de l'homme avec le *ji* 機. Il écrit que lorsque l'homme dort, son *ji* ne se déclenche pas. Lorsqu'il est éveillé, le *ji* se met à s'entremêler avec les phénomènes. Il précise aussi que le *ji* provient du vu, de l'entendu, de la perception et de la conscience. Dans cette interprétation, nous remarquons que le terme a un sens différent de celui rencontré dans notre étude précédente. Ici, il représente le fonctionnement des six consciences (*luishi* 六識). C'est-à-dire que lorsque les six consciences de l'homme se mettent à fonctionner, elles s'attachent aux phénomènes qu'elles perçoivent et n'arrivent plus à se distinguer elles-mêmes des phénomènes. C'est pourquoi l'esprit de l'homme s'agite et « ne peut pas avoir un seul instant de repos » (無一念之停也).⁵⁰⁷ En l'occurrence, l'esprit désigne plutôt l'esprit erroné, à savoir les pensées désordonnées de l'homme égaré. Le maître bouddhiste précise ensuite son idée :

⁵⁰⁵ Levi Jean (trad.), *op.cit.*, p. 20.

⁵⁰⁶ *Annotations du Zhuangzi*, *op.cit.*, p. 374 b04.

⁵⁰⁷ *Ibit.*

此小知之人，日與心鬪，而機心如此之不同，總之自伐真性，天理日消，如秋冬之殺氣，絕無生機可望也。

Ce genre d'homme à petite connaissance combat tous les jours avec son esprit. Son fonctionnement de l'esprit est différent de la *nature*. En somme, il ruine lui-même sa *nature* véritable dont le principe s'affaiblit de jour en jour. Comme dans l'atmosphère lugubre et sinistre de l'automne et de l'hiver, on ne peut percevoir aucune vitalité en lui.⁵⁰⁸

L'homme égaré produit tous les jours les pensées illusoires et désordonnées à cause du contact entre ses consciences et les phénomènes extérieurs. En plus, comme il ne perçoit pas que ses pensées sont inconstantes et irréelles, il les prend pour son véritable esprit. Ses pensées sont désordonnées, décousues et emmêlées. Parfois, il en subit l'attraction, parfois elles lui font peur, parfois elles l'enchantent, parfois, elles l'attristent. Il ne suit que ses pensées fantasmagoriques et non pas la *nature*, qui, selon le maître bouddhiste fonctionne différemment. Si le moine déclare qu'un tel homme ruine lui-même sa *nature* véritable, il ne veut pas pour autant dire que la *nature* peut être ruinée car elle est perpétuellement immuable et inviolable. Il veut exprimer plutôt que l'homme réagit en suivant ses pensées fallacieuses, non seulement il ne profite pas de la impartialité de sa *nature* pour atteindre la sagesse, mais encore ce qu'il fait est préjudiciable pour lui-même et pour les autres comme tout ce qui va à l'encontre de la mise en œuvre de sa *nature*. Dans la dernière phrase du moine : « On ne peut percevoir aucune vitalité en lui », le mot « vitalité » signifie la vitalité de l'esprit et la sagesse et non le dynamisme corporel.

Dans un autre paragraphe du deuxième chapitre du *Zhuangzi*, le maître taoïste aborde de nouveau le sujet des paroles. Il écrit :

夫言非吹也，言者有言。其所言者，特未定也。其有言耶？其未嘗有言耶？其以為異於鷇音，亦有辯乎？亦無辯乎？

⁵⁰⁸ *Ibit.*

Parler n'est pas comme le souffle du vent, car il y a des paroles dans la parole. Néanmoins, quand ce dont on parle n'est pas déterminé, peut-on dire qu'on a parlé ou bien alors n'a-t-on rien dit ? L'on considère que la parole⁵⁰⁹ diffère du gazouillis des oiseaux, mais peut-on les distinguer ou bien ne peut-on pas les distinguer ? ⁵¹⁰

Nous avons modifié la traduction de la première phrase selon l'interprétation que Hanshan lui donne. La traduction de Jean Levi est : « Parler n'est pas simplement produire un son ». Bien qu'apparemment, ces deux traductions expriment à peu près la même idée, garder le mot « vent » peut nous servir pour révéler comment les interprétations du maître bouddhiste s'inscrivent dans une logique et découlent des analyses précédentes. Car, selon lui, cette phrase renvoie à l'idée des sons des cavités dans lesquels souffle le vent, comme nous l'avons vue exposée par Nanbo Ziqi, au début de ce chapitre.

Hanshan assimile le mot *chui* 吹 au souffle du vent qui entre en collision avec les cavités pour insister sur le fait que, comme les paroles des hommes ordinaires proviennent de l'esprit intentionné (*jixin* 機心) et non pas de l'esprit non-intentionné, à savoir le fonctionnement de la *nature*, elles ne sont pas comparables au souffle neutre et impartial du vent. Quant à l'interrogation rhétorique de Zhuangzi à propos de l'existence des paroles, le moine montre que Zhuangzi veut que l'homme s'intériorise pour comprendre si, dans sa *nature*, de telles paroles ont une réelle existence. Bien que le moine ne donne pas de réponse explicite, on devine que ces paroles sont pour lui négatives, puisqu'elles sont comparables à d'éphémères rafales de vent créées par le rassemblement de certaines conditions. Or, pour le bouddhisme, ce qui va et vient n'a pas de réelle existence.

Jean-François Billeter retrouve aussi, quant à lui, cette idée de « l'esprit non-intentionné » lorsqu'il propose : « en renonçant à toute intentionnalité » pour faire

⁵⁰⁹ Dans cette phrase, nous avons fait encore un petit changement en remplaçant « le langage humain » par « la parole ». Car, selon Hanshan, dans certains cas, la parole est semblable au gazouillis des oiseaux.

⁵¹⁰ Levi Jean (trad.), *op.cit.*, p. 21.

comprendre l'assimilation de la parole au gazouillis de l'oiseau. Cette interprétation se distingue de celle de Hanshan puisque voici ce qu'indique le sinologue :

[...] C'est une intuition à laquelle je ne puis accéder qu'en renonçant à toute intentionnalité et en me faisant le spectateur muet du phénomène langagier. Je vois alors quelqu'un me parler, je perçois sa parole comme un gazouillis d'oiseau, j'entends ces paroles résonner dans un monde où les choses n'ont plus de nom et cessent bientôt d'avoir des identités distinctes. La parole de mon interlocuteur a l'air d'impliquer une référence à quelque réalité définie qui existe pour lui, mais qui n'existe plus pour moi. [...] ⁵¹¹

Le sinologue nous propose d'écouter autrui de manière non-intentionnelle et de considérer sa parole comme un gazouillis d'oiseau pour expérimenter l'absence de sens du langage, tandis que pour Hanshan, toutes les paroles, les actions et les pensées qui émanent directement de la *nature* sans passer par les consciences font partie de l'esprit non-intentionné.

Le maître bouddhiste explique que le gazouillis des oiseaux appartient au *tianji zhiyin* 天機之音 (le son du fonctionnement naturel), car il découle de *wuxin* 無心 (littéralement : le non-esprit). Or, si les paroles des hommes sont différentes du gazouillis des oiseaux, c'est parce qu'elles découlent de *youxin* 有心 (littéralement : avoir l'esprit). Pour lui, le gazouillis des oiseaux est comparable au vent, ils font partie tous les deux des flûtes terrestres (*tianlai* 天籟). Si les hommes veulent rendre leurs paroles comparables à celles des flûtes terrestres, le seul moyen est d'abandonner *youxin* pour rentrer dans l'état de *wuxin*.

Pour comprendre ces deux termes primordiaux de l'école Chan que sont *youxin* et *wuxin* et clarifier leur sens profond, nous nous référons à un écrit intitulé *Wuxin lun* 無心論 (Dissertation du non-esprit) ⁵¹² du fameux premier patriarche de cette école Bodhidharma 菩提達摩 (?-535) :

⁵¹¹ Billeter Jean- François, *Études sur Tchouang-Tseu*, Éditions Allia, 2008, p. 144.

⁵¹² Bodhidharma 菩提達摩, *Wuxin lun* 無心論 (Dissertation du non-esprit), T.2831, ce.85.

……弟子問和尚曰。有心無心。答曰。無心。問曰。既云無心。誰能見聞覺知。誰知無心。答曰。還是無心既見聞覺知。還是無心能知無心。問曰。既若無心。即合無有見聞覺知。云何得有見聞覺知。答曰。我雖無心能見能聞能覺能知。問曰。既能見聞覺知。即是有心。那得稱無。答曰。只是見聞覺知。即是無心。何處更離見聞覺知別有無心。……假如見終日見由為無見。見亦無心。聞終日聞由為無聞。聞亦無心。覺終日覺由為無覺。覺亦無心。知終日知由為無知。知亦無心。終日造作。作亦無作。作亦無心。故云見聞覺知總是無心。……言無心者即無妄相心。……

[...] Le disciple demanda au bonze : « On a l'esprit ou le non-esprit ? » Il répondit : « Le non-esprit ». Le disciple demanda : « Puisque vous répondez le non-esprit, qui peut voir, entendre, apercevoir et savoir, qui peut connaître le non-esprit ? » Il répondit : « C'est encore le non-esprit qui voit, entend, perçoit et sait. C'est encore le non-esprit qui peut connaître le non-esprit. » Le disciple demanda : « Puisque on est dans le non-esprit, on ne doit pas pouvoir voir, entendre, percevoir et savoir. Comment peut-on voir, entendre, percevoir et savoir ? » Il répondit : « Bien que je sois dans le non-esprit, je peux voir, entendre, apercevoir et savoir. » Le disciple demanda : « Puisque vous pouvez voir, entendre, percevoir et savoir, vous avez assurément l'esprit. Comment pouvez-vous affirmer le non-esprit ? » Il répondit : « Si on ne fait que voir, entendre, apercevoir et savoir, on est dans le non-esprit. [...] Lorsqu'on voit tous les jours comme si l'on ne voyait pas, on voit par le non-esprit. Lorsqu'on entend tous les jours comme si l'on n'entendait pas, on entend par le non-esprit. Lorsqu'on perçoit tous les jours comme si l'on ne percevait pas, on perçoit par le non-esprit. Lorsqu'on sait tous les jours comme si l'on ne savait pas, on sait par le non-esprit. Lorsqu'on agit tous les jours comme si l'on n'agissait pas, on agit par le non-esprit. C'est pourquoi je dis que lorsqu'on voit, entend, perçoit et sait, on est toujours dans le non-

esprit.⁵¹³ [...] Ce que j'entends par le non-esprit veut dire ne pas avoir l'esprit des phénomènes illusoires. [...] ⁵¹⁴

Le terme *wuxin* 無心 que Bodhidharma emploie dans ce passage appartient à un état que les pratiquants doivent réaliser. Il fait un lien entre *wuxin* et l'action de voir, d'entendre, de percevoir et de savoir. Cela veut dire si l'on veut entrer dans cet état du non-esprit, on ne doit pas quitter ces actions en voulant chercher d'autres choses. Les hommes ordinaires s'égarent dans ce qu'ils voient, entendent, perçoivent et savent, parce qu'ils s'appuient sur leurs consciences et sont perturbés par les phénomènes ; tandis que les hommes éveillés accomplissent ces actions tout en restant dans le non-esprit, de sorte qu'aucun phénomène ne peut les influencer et les ébranler. C'est-à-dire, qu'ils s'appuient sur les six racines pour refléter ce qui entre en contact avec eux sans produire d'interprétation partielle et personnelle. C'est ce que Bodhidharma entend par « on voit, entend, perçoit, sait et agit comme si l'on ne voyait, ni entendait, ni percevait, ni savait et ni agissait ». D'autant plus que comme les hommes éveillés comprennent clairement que les phénomènes sont tous illusoires, leur esprit peut rester ainsi détaché de toutes choses. En somme, le terme *wuxin* peut se traduire par l'esprit détaché, l'esprit non-intentionné, l'esprit sans différenciation, l'esprit impartial, l'esprit non égoïste, l'esprit véritable, etc. Quant au terme *youxin* 有心, il signifie l'esprit attaché, l'esprit intentionné, l'esprit de discrimination, l'esprit partial, l'esprit égoïste, l'esprit illusoire, etc. Pour parvenir à l'état de *wuxin* et se libérer de l'état de *youxin*, il faut donc s'appuyer sur les six racines au lieu des consciences. C'est ce qu'on appelle « changer les consciences en sagesse ».

L'idée qu'exprime Hanshan dans son interprétation du passage du *Zhuangzi* est similaire de celle de Bodhidharma. Pour lui, les paroles des hommes égarés ne sont pas équivalentes aux sons naturels, parce qu'ils appartiennent au « genre de personne qui a égaré le vrai et s'attache à l'illusion. » (迷真執妄之流)⁵¹⁵. Bien entendu, le mot

⁵¹³ *Ibid.*, *juan.1*, p. 1269 a23.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 1270 a16.

⁵¹⁵ *Annotations du Zhuangzi*, *op.cit.*, *juan.2*, p. 379 a10.

zhen 真 (vrai) dans cette phrase désigne l'esprit véritable et le mot *wang* 妄 (illusion), l'esprit illusoire.

Comme les paroles ne concernent pas seulement ceux qui les prononcent, mais aussi ceux qui les entendent, le moine préconise, dans le début de ses annotations du deuxième chapitre, le détachement de l'impartialité de la part de ceux qui prononcent les paroles. Il leur demande de tourner le regard vers leur intérieur pour écouter leurs propres paroles afin d'examiner et contempler l'impartialité et la non-intention du souffle du vent et du gazouillis des oiseaux et de comprendre que les paroles proviennent aussi spontanément de la *nature* comme ces sons naturels. C'est pourquoi il écrit dans le paragraphe suivant qu'il faut : « pénétrer à fond le fonctionnement de la *nature*. » (*kanpo tianji* 看破天機).⁵¹⁶ Pour les hommes ordinaires, le gazouillis des oiseaux est dépourvu de sens, c'est pourquoi lorsqu'ils l'entendent, ils ne lui prêtent aucune signification, peuvent le considérer comme naturel et ne pas en être perturbés. Tandis que lorsqu'ils entendent les paroles des autres hommes, leur « entendement » commence à en chercher le sens caché et à créer ainsi toutes sortes de pensées désordonnées.

Dans un autre passage, Zhuangzi raconte l'histoire de Yan Hui 顏回 qui reçut l'enseignement de Confucius à propos du *xinzhai* 心齋 (jeûne du cœur). Dans la scène décrite, Confucius explique à Yan Hui comment fonctionne la pratique du jeûne du cœur. Citons quelques phrases de cet enseignement inventé par Zhuangzi :

一若志，無聽之以耳而聽之心；無聽之以心，而聽之以氣。……夫殉耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！

Concentre-toi, n'écoute pas par tes oreilles, mais par ton esprit ; n'écoute pas par ton esprit mais par ton souffle. [...] Quant à celui qui convertit l'ouïe et la vue en une compréhension intérieure et qui délaisse ainsi l'intelligence et

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 379 a02.

ses connaissances, les mânes et les esprits le visiteront. Comment les autres hommes pourraient-ils échapper à son influence ? ⁵¹⁷

Selon Hanshan, ce Confucius mythique inventé par Zhuangzi enseigne à Yan Hui l'introspection par l'*esprit* et la *nature* (返聞於心性)⁵¹⁸ au lieu de l'utilisation des consciences. Car Yan Hui en était resté à l'état de *youxin* 有心 (possession de l'esprit). Il écrit : « Toutes les paroles intentionnées de l'esprit ne peuvent se détacher de l'intention. Lorsqu'on ne se détache pas de l'intention, on ne peut se transformer. » (凡有心之言，未忘機也。機不忘，則己不化).⁵¹⁹ Dans les paragraphes précédents de cette partie, nous avons déjà discuté de la signification de *youxin*. Le sens du caractère *xin* 心 dans le terme *youxin* 有心 est très différent du celui de *xin* 心 dans le terme *xinxing* 心性 (l'*esprit* et la *nature* ou la *nature* de l'*esprit*). Le premier *xin* désigne, comme nous avons indiqué, l'esprit illusoire et désordonné, tandis que le deuxième *xin* signifie l'esprit véritable étant la mise en œuvre de la *nature*. Le maître bouddhiste préconise ainsi à travers ses commentaires le détachement de l'esprit illusoire pour comprendre l'esprit véritable et la *nature*.

La phrase « Quant à celui qui convertit l'ouïe et la vue en une compréhension intérieure et qui délaisse ainsi l'intelligence et ses connaissances » du *Zhuangzi*, elle est commentée ainsi par Hanshan :

言喪耳目之見聞，返見返聞，故云內通。若內通融於體，真光發露，則不用其妄心、妄知，如此則虛明寂照，與鬼神合其德，……

Cela veut dire qu'il faut laisser tomber le vu et l'entendu à travers les yeux et les oreilles en retournant le vu et l'entendu vers l'intérieur [de l'*esprit*]. C'est pourquoi il parle de la « compréhension intérieure ». Si, intérieurement, l'on arrive à comprendre à fond le fondement de l'esprit, l'éclat véritable se manifeste. Dans ces conditions, on n'utilise plus l'esprit illusoire et les con-

⁵¹⁷ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 112.

⁵¹⁸ *Annotations du Zhuangzi*, *op.cit.*, juan.3, p. 407 b06.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 408 a03.

naissances superficielles. Arrivé à cet état, on peut posséder [l'esprit] brillant et illuminé et se conformer aux mânes et aux esprits, [...]⁵²⁰

Par « laisser tomber le vu et l'entendu à travers les yeux et les oreilles » ne veut pas dire, selon le maître, qu'on doit fermer les yeux et se boucher les oreilles pour refuser toutes les choses extérieures. Il veut exprimer plutôt qu'il ne faut pas interpréter aveuglement et subjectivement ce qu'on voit et ce qu'on entend. Cette façon de voir et d'entendre présuppose le détachement des six consciences. La deuxième phrase de son commentaire « en retournant le vu et l'entendu vers l'intérieur [de l'esprit] » exprime que quoi qu'on voie et entende, on doit plutôt tourner le regard vers l'intérieur de l'*esprit* pour comprendre que l'*esprit* et la *nature* sont vides et que le vu et l'entendu ne sont autres que les reflets et la mise en œuvre de l'*esprit* et non pas l'*esprit* même. Si on arrive à comprendre cela, on peut ne pas être perturbé par les phénomènes extérieurs.

Lorsque Hanshan annote un autre paragraphe du cinquième chapitre du *Zhuangzi*, il emploie même directement le terme « les six racines » (*liugen* 六根). Ce paragraphe du *Zhuangzi* est le suivant :

自其異者視之，肝膽楚越也。自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，
且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和。

À envisager les choses sous le rapport de la différence, le foie et la rate sont aussi éloignés que les pays de Chu et de Yue, mais à les considérer sous celui de l'identité, toutes les choses sont une. Pour celui qui adopte cette attitude, il n'y a pas de spécialisation entre l'ouïe et la vue, et son esprit peut s'ébattre dans l'harmonie.⁵²¹

Hanshan considère que Zhuangzi préconise l'oubli du corps pour accéder à la Voie. Selon lui, la phrase : « Pour celui qui adopte cette attitude, il n'y a pas de spécialisation entre l'ouïe et la vue, » veut exprimer l'idée suivante :

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 408 a06.

⁵²¹ Levi Jean (trad.), avec un peu de modification, *op.cit.*, p. 46.

形骸既忘，六根無用，故泯其見聞。故不知耳目之所宜。

Puisqu'il oublie son corps, les six racines n'ont plus d'utilité, il met ainsi une fin à ce qu'il voit et entend. C'est pourquoi, pour lui, il n'y a pas de spécialisation entre l'ouïe et la vue. »⁵²²

L'idée que le moine évoque dans ce passage va encore plus loin. Car, dans cet état, on va jusqu'à ne plus se servir de ses six racines et par conséquent, on anéantit son vu et son entendu. Cette interprétation est aussi celle du bouddhisme mahāyāna. Nous pouvons l'assimiler à la pensée qu'élucide cette phrase du *Sūtra du cœur* :

是諸法空相。不生不滅。不垢不淨。不增不減。是故空中無色。無受想行識。無眼耳鼻舌身意。無色聲香味觸法。無眼界。乃至無意識界。……

Toutes les choses ont pour attribut essentiel la vacuité : elles ne naissent ni ne s'éteignent ; elles ne sont ni souillées ni pures ; elles n'augmentent ni ne diminuent. En conséquence, dans la vacuité, il n'y a pas de formes, de sensations, de représentations, de formations ni de consciences ; il n'y a pas d'yeux, d'oreilles, de nez, de langue, de corps ni de mental ; il n'y a pas de formes, de sons, d'odeurs, de saveurs, de tangibles ni d'objets mentaux ; il n'y a pas de sphère visuelle, et ainsi de suite jusqu'à : il n'y a pas de sphère de la conscience mentale ; [...]⁵²³

Selon la vérité profonde et ultime, la *nature* de tous les êtres et de toutes les choses est la vacuité. C'est-à-dire que, non seulement toutes les choses que l'homme voit, entend, perçoit, tout ce qu'il connaît mais aussi lui-même est illusoire et fantasmagorique. C'est ce que le bouddhisme entend par *yuanqi xingkong* 緣起性空 (la *nature* des « productions par conditions » est vide). Toutes les existences des trois mondes sont vides. Cela veut dire que leur *nature* ne rencontre aucun obstacle et peut produire toutes sortes d'actes lorsque les conditions et les circonstances le demandent. C'est ce que le bouddhisme appelle *xingkong yuanqi* 性空緣起 (étant vide, la *nature*

⁵²² *Annotations du Zhuangzi, juan.3*, p. 408 b02.

⁵²³ Patrick Carré (trad.), *op.cit.*, p. 85-86.

agit ou réagit selon les conditions). Lorsque Hanshan parle de l'homme dont « les six racines n'ont plus d'utilité, il met ainsi une fin à ce qu'il voit et entend », il suggère plutôt l'état de la vacuité de sa *nature*.

Dans ses annotations du *Daode jing*, Hanshan signale aussi dans plusieurs paragraphes la nuisance des consciences. Voici un passage du douzième chapitre qu'il considère comme porteur de cette pensée :

五色，令人目盲。
五音，令人耳聾。
五味，令人口爽。
馳騁田獵，令人心發狂。
難得之貨，令人行妨

Les cinq couleurs aveuglent
la vue de l'homme,
les cinq tons assourdissent
l'ouïe de l'homme,
les cinq saveurs gâtent le goût de l'homme,
les courses et les chasses égarent
le cœur de l'homme,
la recherche des trésors excite
l'homme à commettre le mal.⁵²⁴

Selon le maître bouddhiste, si l'homme désire les choses, c'est la faute des pensées illusoires et des réflexions désordonnées. C'est pourquoi les saints veulent que l'homme rompe ce genre de pensées. Il écrit :

意謂人心本自虛明，而外之聲色飲食貨利，亦本無可欲。人以為可欲而貪愛之。故眼則流逸奔色，而失其正見，故盲。耳則流逸奔聲，而失其真聞，故聾。舌則流逸奔味，而失其真味，故爽。心則流逸奔境，而失其正定，故發狂。行則逐於貨利，而失其正操，故有妨。……聖人知物慾之為害。雖居五欲之中，而修離欲之行，知量知足。如偃鼠飲河，不過實腹而已。不多貪求以縱耳目之觀也。

⁵²⁴ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas, *op.cit.*, p. 14.

Cela veut dire que l'esprit de l'Homme est originellement vide et éclairé. De même, les sons, les formes, le boire et le manger, l'argent et les intérêts du monde extérieur n'ont rien de désirable. Or, l'Homme les considère ainsi et les convoite. C'est pourquoi ses yeux qui vagabondent dans les formes perdent leur vue correcte et deviennent aveugles ; ses oreilles qui errent parmi les sons perdent leur ouïe authentique et deviennent sourdes ; sa langue qui flâne dans les goûts devient insensible ; son esprit qui rôde dans les phénomènes perd la concentration correcte et devient affolé ; ses actes qui poursuivent des trésors et le profit perdent la conduite correcte et deviennent mauvais. [...] Les saints savent que les désirs matériels sont nuisibles. Bien qu'ils se trouvent au milieu des cinq désirs, ils pratiquent le détachement des désirs. Ils savent mesurer leurs propres besoins et se contenter de peu. Ils sont comparables à la taupe qui boit dans une rivière et qui se satisfait de remplir son ventre. Ils ne louchent pas sur beaucoup de choses pour s'adonner au plaisir des oreilles et des yeux.⁵²⁵

En effet, dans les versets précédents, Laozi traite du sujet de la vue, de l'ouïe, du goût et de l'esprit. Ce sujet ramène à celui des consciences dont parle le bouddhisme. Ce n'est donc pas difficile pour le maître bouddhiste de développer le sujet. Dans le début de son commentaire, il montre d'abord que l'esprit est vide et clair et que le monde extérieur n'est réellement rien d'affriolant et d'attirant. Or, l'Homme est entré en contact avec le monde extérieur en se servant de ses six racines, et se laisse prendre par les phénomènes trompeurs. Le moine utilise le mot *liuyi* 流逸 (vagabonder, errer, flâner) pour décrire cet état où l'homme s'égare à travers les six racines. Il emploie aussi le verbe *ben* 奔 (courir) pour qualifier l'acte de l'homme irrésistiblement entraîné par des désirs incontrôlés. Le moine montre que, contrairement aux hommes ordinaires, les saints vivent toujours dans la modération. Dans la phrase : « Bien qu'ils se trouvent dans les cinq désirs, ils pratiquent le détachement des désirs. » (雖居五欲之中，而修離欲之行), il emploie volontairement le terme cinq désirs (les formes : *se* 色, les sons : *sheng* 聲, les

⁵²⁵ *Annotations du Daode jing, op.cit.*, p. 48-49.

odeurs : *xiang* 香, les goûts : *wei* 味 et le toucher : *chu* 觸). Cette phrase exprime que même les saints font face aux cinq désirs. Mais la différence entre les saints et les hommes ordinaires est que les premiers arrivent à se détacher de leurs désirs, tandis que les seconds sont dominés et asservis par eux.

Le passage ci-dessus de Laozi concerne directement les racines. Selon Hanshan dans un autre passage, qui semble *a priori* n'avoir aucun lien avec ce sujet, il s'agit aussi des consciences. Voici la traduction de ce passage du *Daode jing* :

.....

道之為物，惟恍惟惚。

惚兮恍，其中有象。

恍兮惚，其中有物。

窈兮冥，其中有精。

其精甚真。其中有信。

.....

[...]

Le Dao est quelque chose de fuyant et d'insaisissable ;

fuyant et insaisissable, il présente cependant

quelque image ;

insaisissable et fuyant, il est cependant

quelque chose.

Profond et obscur, il contient une sorte d'essence.

Cette sorte d'essence est très vraie

et comporte l'efficacité.⁵²⁶

[...]

Dans ses annotations de ce passage et aussi bien dans sa *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi*, Hanshan exprime l'idée selon laquelle le Dao dont parle Laozi est similaire à l'état des consciences que mentionne le bouddhisme. Pour lui, les mots tels que *xiang* 象 (image), *wu* 物 (quelque chose) et *jing* 精 (essence) décrivent tous la caractéristique des consciences. Le moine s'appuie sur le *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque* 楞嚴經 pour renforcer explicitement son argument. Il écrit :

⁵²⁶ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas, *op.cit.*, p. 24.

其精甚真，此正《楞嚴》所謂「唯一精真。精色不沈，發現幽秘，此則名為識陰區宇」也。學者應知。

« Cette sorte d'essence est très vraie » exprime la même idée que « la seule essence véritable, la forme de l'essence ne se dissimule plus et laisse apparaître les choses cachées. Voilà ce qu'on appelle l'agrégat des consciences » que mentionne le *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque*. Les adeptes doivent le connaître.⁵²⁷

Le passage du *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque* 楞嚴經 décrit l'état d'un pratiquant assez proche de l'illumination, mais il lui reste encore quelques obstacles à franchir. Le mot *yin* 陰 est synonyme de *yun* 蘊, qui signifie les agrégats. Il s'agit ici d'une étape qui s'appelle *shiyin quyu* 識陰區宇 (étape de l'agrégat des consciences) en bouddhisme. En effet, il existe cinq étapes avant l'illumination dont les quatre premières sont : *seyin quyu* 色陰區宇 (étape de l'agrégat des formes), *shouyin quyu* 受陰區宇 (étape de l'agrégat de la perception), *xiangyin quyu* 想陰區宇 (étape de l'agrégat des idées) et *xingyin quyu* 行陰區宇 (étape de l'agrégat des actions). Ces cinq étapes correspondent tout à fait aux cinq agrégats (*wuyun* 五蘊).

Hanshan considère que d'un côté, Laozi met l'accent sur cette dernière étape vers la Voie et lui accorde une importance et de l'autre, il montre aussi l'idée selon laquelle les consciences ne sont pas inertes, car elles peuvent se mettre en activité. Le moine la formule ainsi dans ses annotations du *Daode jing* :

然此識體雖是無形，而於六根門頭，應用不失其時。故曰其中有信。

Bien que le fondement des consciences soit sans forme, on peut saisir le moment opportun pour agir à travers les six racines. C'est pourquoi il est dit qu'il comporte l'efficience.⁵²⁸

D'après ce passage, les consciences se mettent en œuvre en s'appuyant en effet sur les six racines. Dans sa *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi*,

⁵²⁷ *Annotations du Daode jing, op.cit.*, p. 64.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 64-65.

le maître bouddhiste explique encore plus explicitement l'idée que se fait Laozi du Dao, assimilé aux consciences et plus précisément à la huitième :

……觀生機深脈。破前六識分別之執。伏前七識生滅之機。而認八識精明之體。即楞嚴所謂罔象虛無。微細精想者。以為妙道之源耳。故曰。惚兮恍。其中有象。恍兮惚。其中有物。其以此識乃全體無明。觀之不透。故曰。杳杳冥冥。其中有精。以此識體。不思議熏。不思議變。故曰。玄之又玄。

[...] [Laozi] observe la vitalité et l'artère de la vie, brise l'attachement à la différenciation des six premières consciences, soumet le dynamisme de production et d'annihilation des sept premières consciences et comprend le fondement pénétrant et clair de la huitième conscience. C'est ce qui est nommé le néant à l'état impalpable et immatériel dans le *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque*. Il prend l'état fin et subtil de la pensée pour la source de la voie merveilleuse. C'est pourquoi il dit : « Fuyant et insaisissable, il présente cependant quelque image, insaisissable et fuyant, il est cependant quelque chose. » Il considère l'ensemble de cette conscience comme obscure et difficile à contempler au fond. C'est pourquoi il dit : « Profond et obscur, il contient une sorte d'essence. » Il considère que le fondement de cette conscience est impénétrable et immuable. C'est pourquoi il dit : « Obscurcir cette obscurité. »⁵²⁹

L'explication que donne Hanshan à propos de la dernière étape *shiyin quyū* 識陰區宇 (l'étape de l'agrégat des consciences) dans son commentaire du *lengyan jing* 楞嚴經 (Sūtra de la Concentration de la marche héroïque) est la suivante :

此明行盡識現之相也。……此行陰盡也。五陰黑暗覆涅槃天為生死長夜。今四陰已破故如天將明。雞鳴則將明之時也。識陰精明故如東方精色。行陰即盡意根已銷。則六識無體故六根虛靜不馳。內照識體通一湛明。……但觀識性持執根元。習氣不行。新業不起。無受生分。故云諸類不召。十方世界十二類生身心世界唯識變現。今觀歸識性故

⁵²⁹ *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi, op.cit., p. 769 c02.*

云已獲其同。識精現前不昧故云精色不沈。識體幽秘。今以觀力研究即入觀境，故云發現此則名為識陰區宇。以但識陰顯現而未破故云區宇。

Par ces mots, il éclaircit l'état où se trouve le pratiquant qui a dépassé l'étape de l'agrégat des actions et arrive à celle des consciences. [...] L'étape de l'agrégat des actions est franchie. La noirceur des cinq agrégats couvre le ciel du Nirvāna comme la longue nuit de la vie et des renaissances. Le moment où on s'affranchit des quatre agrégats est comparable à l'aube, au moment où les coqs chantent, avant le point du jour. L'essence éclaircie de l'agrégat des consciences est comme la fine couleur de l'est. L'agrégat des actions est déjà transcendé et la racine de l'*entendement* anéantie. Dans ces conditions, les six consciences n'ont pas de support, c'est pourquoi les six racines sont vides et paisibles, sans agitation. On arrive à percevoir intérieurement le fondement unifié, profond et clair des consciences. [...] si on observe la source de l'attachement de la nature des consciences, on voit que les mauvaises habitudes ont disparu. Les nouveaux karmas ne se produisent plus. Le cycle des renaissances est rompu. C'est pourquoi il est dit qu'on n'est plus soumis au karma auquel nulle catégorie d'êtres ne peut se soustraire. Les dix mondes, les douze catégories des êtres, le monde extérieur, le corps et l'esprit sont produits et transformés par les consciences. À présent, on arrive à observer jusqu'à la nature des consciences, c'est pourquoi il est dit qu'il a déjà acquis l'harmonie. Lorsque l'essence des consciences apparaît, elle n'est pas obscure, c'est pourquoi il est dit que la forme de l'essence ne se cache pas et que les consciences sont mystérieuses. Lorsqu'on s'applique à fond à la contemplation, on arrivera à atteindre son apogée, on appellera cet état « l'étape de l'agrégat des consciences ». Comme l'agrégat des consciences apparaît encore et n'a pas été brisé, on le considère comme une étape.⁵³⁰

⁵³⁰ Hanshan, « Lengyan jing tongyi » 楞嚴經通議 (Dissertation générale sur le *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque*), X.279, ce.12, juan.10, p. 651 c16.

Le *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque* compare cette étape à l'aube. Le soleil levant n'est pas encore apparu sur l'horizon. Cependant, on peut déjà percevoir la lumière du soleil, mais elle est pâle et diffuse. Elle ne rayonne pas encore. Cela décrit l'état d'un pratiquant dont les six racines sont dans un état paisible et vide, mais elles ne savent pas encore manœuvrer. Il comprend que le monde n'est autre qu'une invention de l'*esprit*. Il reste dans cet état inactif, sans vouloir agir pour aider autrui. Celui qui entre dans cette étape ne tombe plus dans le cycle des morts et des renaissances, mais il doit encore briser le dernier attachement, celui des consciences, pour accéder à l'illumination. Dans un court texte, Hanshan exprime une idée semblable dans la phrase suivante : « Lorsqu'on n'a pas brisé l'agrégat des consciences, c'est qu'on n'a pas encore pleinement compris l'esprit véritable » (若識陰不破。則未悟真心).⁵³¹ Dans son étude, Liu Yijun montre :

在憨山大師看來，由於老子無法進一步將轉「八識空昧之體」為「大圓鏡智」，所以老子的義理內蘊仍未達到佛學理論的最高層次。

D'après le maître Hanshan, Laozi n'arrive pas à avancer d'un pas pour changer « le fondement vide et obscur des huit consciences » en « la sagesse du miroir rond », c'est pourquoi le principe de la pensée de Laozi n'a pas encore atteint le plus haut niveau de la théorie du bouddhisme.⁵³²

Hanshan explique aussi le terme *po* 魄 (âme sensitive) et *hun* 魂 (âme spirituelle), dans le chapitre dix du *Daode jing*, par « les consciences ». Car, le bouddhisme considère *hun* (âme sans forme qui contrôle les êtres) comme les consciences

⁵³¹ « Da Duan Huanran jijian » 答段幻然給諫 (Répondre au censeur Duan Huanran), in *Mengyou ji*, op.cit., juan.11, p. 533a21

⁵³² Liu yijun 劉怡君, « Hanshan Dashi Laozi Daodejing jie zhong 'faxian zongzhi', 'faming quxiang', 'faming gongfu', 'faming tiyong' 'faming guiqu' zhupian zhi yili neiyun tanxi » 憨山大師《老子道德經解》中〈發現宗旨〉、〈發明趣向〉、〈發明工夫〉、〈發明體用〉、〈發明歸趣〉諸篇之義理內蘊探析(Analyse et recherche sur le principe de la pensée des chapitres tels que 'découvrir le principe', « éclaircir l'intention », « éclaircir la maîtrise de la pratique », « éclaircir le fondement et la mise en œuvre » et « éclaircir le but » dans les *Annotations du Daodejing de Laozi* du maître Hanshan), *Huayan zhuanzong xueyuan foxue yanjiu suo lunwen ji* 華嚴專宗學院佛學研究所論文集, s.d., p. 4

et *po* (qui est corporel) comme la provenance des consciences. Les versets originels de *Daode jing* sont les suivants :

載營魄抱一，能無離乎。
專氣致柔，能如嬰兒乎。

En faisant que ton âme spirituelle et
ton âme corporelle embrassent l'unité,
peux-tu ne jamais quitter ton unité ?
En concentrant ton énergie et en atteignant
à la souplesse, peux-tu devenir un nouveau-né ? ⁵³³

Pour commenter ces versets, Hanshan cite le *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque*. Selon lui, avant que l'âme spirituelle et l'âme corporelle arrivent à se fondre dans l'unité, « l'esprit, l'âme spirituelle et l'âme corporelle se séparent et se réunissent alternativement » (精神魂魄，遞相離合).⁵³⁴ Dans ses commentaires de ce sūtra, le maître bouddhiste nous explique l'alternative entre la séparation et la réunion de l'esprit, de l'âme spirituelle et de l'âme corporelle de la façon suivante :

此色陰第三境界也。阿賴耶識所執受四大之身。而在五臟各有所主。
隨得其名。在肝曰魂。在肺曰魄。在脾曰意。在腎曰志。在心曰精神。
今以觀照研窮四大虛融五臟亦化魂魄無依。故離身涉入互為賓主也。
由夙聞熏種子。因定激發遂託神魂現說法聲也。此乃精魂遞相離合。
非聖證也。

Voici la troisième étape de l'agrégat de la forme, à savoir le corps auquel la conscience de tréfonds s'attache. Il contrôle les cinq organes et a ainsi cinq noms différents. Lorsqu'il se trouve dans le foie, on l'appelle l'âme spirituelle ; lorsqu'il se trouve dans le poumon, on l'appelle l'âme corporelle ; lorsqu'il se trouve dans la rate, on l'appelle l'*entendement* ; lorsqu'il se trouve dans les reins, on l'appelle le vouloir ; lorsqu'il se trouve dans le cœur, on l'appelle l'esprit. Or, à travers la contemplation profonde, on peut

⁵³³ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas, *op.cit.*, p. 12.

⁵³⁴ Mentionné par Hanshan dans ses Annotations du *Daode jing*, voir *Annotations du Daode jing*, *op.cit.*, p. 45.

comprendre que les Quatre Éléments sont vides, les cinq organes peuvent aussi s'anéantir et que l'âme spirituelle et l'âme corporelle sont sans appui. C'est pourquoi tantôt ils quittent le corps, tantôt ils entrent dans le corps. Ils sont comparables tantôt à un invité et tantôt à un hôte. La concentration peut réveiller les graines de connaissances acquises auparavant. Ces graines arrivent à se servir de l'âme corporelle pour prêcher sa loi. Cet état représente seulement l'alternance entre la séparation et la réunion de l'essence et l'âme corporelle de l'homme. Cela ne veut pas dire qu'on a acquis la voie de la sainteté.⁵³⁵

L'âme spirituelle et l'âme corporelle ne sont que le fonctionnement de la « conscience de tréfonds ». Cet état n'a rien à voir avec l'atteinte de l'Éveil. La phrase suivante qu'Hanshan écrit dans ses *Annotations du Daode jing* nous permet d'avoir encore une idée plus précise :

人乘此魂魄而有思慮妄想之心者。故動則乘魂，營營而亂想。靜則乘魄，昧昧而昏沉。是皆不能抱一也。

L'homme véhicule cette âme spirituelle et cette âme corporelle et produit par la suite l'esprit des soucis et des pensées illusoires. C'est pourquoi, lorsqu'il est en mouvement, il est affairé et crée toutes sortes d'idées désordonnées et lorsqu'il est en repos, il est troublé et peu clair. C'est pourquoi qu'il n'arrive pas à embrasser l'unité.⁵³⁶

Luanxiang 亂想 (plus souvent : *sanluan* 散亂) et *hunchen* 昏沉 sont deux états qui doivent être évités par les adeptes bouddhistes, notamment lors de la pratique doctrinale. Lorsqu'un pratiquant tombe dans ces deux états, il produit des pensées illusoires et désordonnées et n'arrive pas à situer clairement l'état dans lequel il se trouve. Le maître bouddhiste considère cet état comme *wangxin* 妄心 (l'esprit illusoire). Selon lui, Laozi signifie que lorsque l'homme arrivera à embrasser l'unité, il se conformera à la fois au mouvement et au repos et son esprit pourra rester paisible, perspicace et pur.

⁵³⁵ *Lengyan jing tongyi*, op.cit., juan.9, p. 640 c05.

⁵³⁶ *Annotations du Daode jing*, op.cit., p. 45.

Dans un autre passage, Hanshan continue à faire le lien entre les versets de Laozi et le sujet des racines et des consciences du bouddhisme. Citons ces versets qui sont apparemment différents de l'interprétation du moine :

塞其兌，閉其門，終身不勤。
開其兌，濟其事，終身不救。

Bloque toutes les ouvertures,
ferme toutes les portes ;
tu seras sans usure au terme de ta vie.
Ouvre tes ouvertures,
multiplie tes activités,
tu seras sans recours au terme de ta vie.⁵³⁷

Le moine interprète le mot *dui* 兌 (l'ouverture) par la bouche et *men* 門 (la porte) par les yeux et les oreilles. D'après lui, Laozi veut que l'Homme maîtrise sa bouche et ses oreilles. C'est-à-dire qu'il faut qu'il évite de prononcer des paroles superflues. Sinon, il « déclenche son fonctionnement illusoire. En parlant sans cesse, il s'éloigne de plus en plus de la Voie. » (妄機鼓動，說說而不休，去道轉遠).⁵³⁸ Quant aux yeux et aux oreilles, le moine met en garde l'Homme contre les sons et des formes qu'il reçoit à travers ces deux racines. Car, si l'homme s'attache aux sons et aux formes, il va à l'encontre de sa *nature* et s'égare irrémédiablement. Hanshan recommande donc à l'homme de tourner le regard vers son intérieur, d'écouter son propre l'esprit, de s'introspecter pour ne pas se laisser aveugler par l'esprit illusoire ni s'accrocher au monde extérieur. Selon lui, c'est ce qu'entend Laozi par « fermer toutes les portes. »

L'idée de Hanshan dans ce passage est similaire à celle que prône le sixième patriarche Huineng 惠能 dans le *Sūtra de l'Estrade du sixième patriarche* : « Le corps de l'homme ordinaire est comparable à une ville et ses yeux, ses oreilles, son nez et sa langue aux portes. À l'extérieur, il existe cinq portes et à l'intérieur la porte de

⁵³⁷ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas, *op.cit.*, p. 55.

⁵³⁸ *Annotations du Daode jing*, *op.cit.*, p. 107.

l'entendement. » (世人自色身是城，眼耳鼻舌是門，外有五門，內有意門).⁵³⁹
Selon Huineng, pour celui qui comprend sa *nature*, les six portes deviendront toutes pures et éclairées.

⁵³⁹ *Liuzu dashi fabao tanjing*, *op.cit.*, p. 352.b 06.

2. Se libérer des sentiments et des affections et suivre la *nature*

Dans le bouddhisme, les êtres vivants sont considérés comme *youqing* 有情 (les êtres pourvus de sentiments) contrairement aux *wuqing* 無情 ou *feiying* 非情 (les existences apathiques)⁵⁴⁰. L'Homme est influencé par ses sentiments de sorte qu'intérieurement, il ne peut avoir l'esprit paisible et extérieurement, il a des penchants pour les uns et de l'indifférence pour les autres, lorsqu'il est confronté au monde. Ainsi, ses sentiments sont égoïstes et pleins de partialité. Or, les êtres éveillés ne sont pas asservis par leurs sentiments. Ils considèrent tous les êtres à égalité et éprouvent une grande compassion pour tout le monde.

Parmi les quatre œuvres non-bouddhistes d'Hanshan auxquelles nous consacrons notre étude, Hanshan aborde le sujet des sentiments dans trois d'entre elles : l'*Invariable milieu*, le *Zhuangzi* et le *Daode jing*. Notamment dans ses commentaires de l'*Invariable milieu*, ce sujet est très important. C'est pourquoi nous lui consacrons une section entière pour l'étudier de près.

La troisième phrase de l'*Invariable milieu* est : « On nomme *éducation* la culture de la voie. » (修道之謂教).⁵⁴¹ Hanshan montre que cette phrase mentionne l'enseignement donné par les saints et destiné aux hommes ordinaires. Or, si les hommes possèdent originellement la *nature* et ainsi la vertu de la *nature*, ils devraient être pleins de sagesse et de compétence, sans qu'aucun enseignement ne soit nécessaire. S'ils ne sont ni sages ni vertueux, c'est simplement parce qu'ils sont égarés à cause de leurs sentiments et parce que leurs désirs les portent vers le monde extérieur et les choses matérielles.

Hanshan considère que les sentiments créés par le désir empêchent l'homme de percevoir sa *nature*. En suivant la *nature*, l'homme peut rester constant, paisible et

⁵⁴⁰ Désignant tous les minéraux, les végétaux et tous les objets.

⁵⁴¹ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 577.

pur. Or, s'ils sont envahis par des sentiments incontrôlés, leur esprit risque d'être agité, fiévreux et hypocrite. Il écrit :

性被物染則不精。不精則不一。故凡所作為。不率性而率情矣。情則有所偏。故大中至正之道隱。其於日用當行君臣父子之間。所有忠孝和信。皆不盡出於性真。而多出於情偽矣。情偽出則百弊生。弊生而情愈偽。情愈偽而去性愈遠。是以世人漸趨漸下。物慾固蔽。愈遠愈深。愚不肖者。則只知有物慾之偽情。而不復知有本然之真性矣。

Puisque la *nature* est souillée par les choses, elle n'est plus raffinée. N'étant pas raffinée, elle n'est pas impartiale. C'est pourquoi tout ce que fait l'homme se conforme aux sentiments et non pas à la *nature*. S'appuyant sur les sentiments, les hommes deviennent partiaux. C'est pourquoi la voie médiane et correcte est cachée. Tout ce à quoi l'homme doit se conformer dans ses rapports quotidiens : entre le souverain et les sujets, entre le père et les fils, la fidélité, la piété filiale, l'harmonie et la confiance ne découle pas de la nature véritable et provient plutôt des faux sentiments. Une fois que les faux sentiments sont produits, beaucoup d'inconvénients apparaissent. Une fois les inconvénients produits, les sentiments deviennent de plus en plus faux. Plus les sentiments sont faux, plus on s'éloigne de la *nature*. C'est pourquoi la situation morale des hommes se dégrade. Le désir matériel les aveugle. Ils vont de plus en plus loin et s'enfoncent de plus en plus profond. Ceux qui sont ineptes et indignes ne connaissent que les faux sentiments produits par le désir matériel et ignorent complètement la nature véritable qu'ils possèdent intrinsèquement.⁵⁴²

D'après Wang Kaifu 王開府, ce que Hanshan oppose dans ce passage ce sont les sentiments partiaux et intéressés (*piansi zhiqing* 偏私之情) et non pas les sentiments provenant de la *nature* (*xingzhen zhiqing* 性真之情).⁵⁴³ Hanshan montre que

⁵⁴² *Commentaires de l'Invariable Milieu, op.cit.*, p. 3.

⁵⁴³ Wang Kaifu 王開府, « Hanshan rufo huitong sixiang shuping — Jianlun qidui Daxue, Zhongyong zhi quanshi » 憨山德清儒佛會通思想述評—兼論其對《大學》、《中庸》之詮釋 (Compte rendu de la pensée du syncrétisme du confucianisme et du bouddhisme de Hanshan — ainsi que le

les sentiments entre le souverain et les sujets, entre le père et les fils ou entre les amis ne peuvent être impartiaux, puisqu'ils n'émanent pas directement de la *nature*. Et c'est pourquoi l'homme devient de moins en moins sincère.

Hanshan montre dans un autre passage que les saints et les êtres ordinaires ont tous des sentiments. La différence, c'est que les saints arrivent à se détacher de leurs sentiments et ainsi à ne pas les suivre. Ce passage est destiné à expliquer cette phrase de l'*Invariable milieu* : « On nomme *équilibre* l'état dans lequel le contentement ou la colère, le chagrin ou la joie ne se sont pas encore déployés » (喜怒哀樂之未發謂之中)⁵⁴⁴.

Selon Hanshan, ces quatre types de sentiments, non seulement les êtres ordinaires les éprouvent, mais aussi les saints. Il montre même que le mot *yong* 庸 qui compose une partie du titre *zhongyong* 中庸 (Invariable milieu) exprime l'idée de l'universalité des sentiments et que les sentiments proviennent de la *nature* (且情出於性). Cependant, si les êtres ordinaires suivent leur sentiment et non pas leur *nature*, c'est parce que :

而凡民但知有喜怒哀樂之情。而不知有不屬喜怒哀樂之性。

Les êtres ordinaires ne connaissent que les sentiments de contentement, ou de colère, de chagrin ou de joie, mais ils ignorent la nature qui n'appartient pas au contentement, à la colère, au chagrin ou à la joie.⁵⁴⁵

Grisés par le contentement, dominés par la colère, rongés par le chagrin et épris de la joie, les hommes égarés s'affairent constamment à se préoccuper de ces sentiments et ne peuvent avoir un instant de paix.

Une autre chose importante que veut montrer Hanshan lorsqu'il commente le passage ci-dessus de l'*Invariable milieu* est que, bien que les sentiments proviennent

compte rendu de ses commentaires de la *Grande Étude* et de l'*Invariable milieu*), *Di sancì foru huitong xueshu yantao hui lunwen xuanji* 第三次佛儒會通學術研討會論文選集, 1998, p.183.

⁵⁴⁴ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 577.

⁵⁴⁵ *Commentaires de l'Invariable Milieu*, *op.cit.*, p. 8.

de la *nature* de l'homme, ils se produisent au contact du monde et des choses extérieures. Puisque, aux yeux des hommes, les phénomènes du monde et toutes les choses ne sont pas équivalents. Les hommes ont des sentiments très variés et aussi versatiles que les phénomènes. Or, « Les sentiments des saints proviennent du non-sentiment, c'est pourquoi lorsqu'ils expriment leurs sentiments, ils arrivent à percevoir clairement leur *nature* » (是以聖人之情出於不情。故情之所發而性愈彰).⁵⁴⁶ Lorsqu'on arrive à retrouver sa *nature* en perçant à jour la vérité de ses sentiments, on a l'esprit libre de toute contrainte.

Selon le maître bouddhiste, la distinction entre l'homme de bien et l'homme de peu s'établit à partir de leur attitude envers leurs sentiments : « Ceux qui arrivent à suivre leur *nature* et à se délivrer de leurs sentiments, on les appelle des hommes de bien. Ceux qui suivent leurs sentiments et s'opposent à leur *nature*, on les appelle des hommes de peu » (但能率性而反情者謂之君子。率情而反性者謂之小人).⁵⁴⁷ Pour lui, l'homme de peu ne comprend pas sa *nature*, il est entraîné par ses désirs et sa convoitise sans leur opposer la moindre résistance. Néanmoins, sa *nature* est toujours en lui. Le maître bouddhiste s'exclame : « Tout le monde peut devenir Yao ou Shun. Simplement, depuis très longtemps, les hommes n'en sont plus capables » (人人皆可為堯舜。只是民鮮能之久矣).⁵⁴⁸

Quant à une autre phrase dans l'*Invariable milieu* : « C'est donc lorsque l'équilibre et l'harmonie accèdent à leur plus haut niveau que le ciel et la terre sont stabilisés et que les dix mille êtres croissent » (致中和。天地位焉。萬物育焉),⁵⁴⁹ Hanshan pense qu'elle révèle la *nature* des êtres. Seuls les saints correspondent à cet état, car ils réagissent en se conformant à leur *nature*. Selon le moine, le ciel, la terre et les dix mille êtres sont créés et transformés par la *nature*. C'est pourquoi lorsqu'un être perçoit la *nature*, pour lui, le ciel et la terre sont stabilisés et les dix mille êtres

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁴⁸ *Ibid.*

⁵⁴⁹ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 577-578.

croissent. Or, le mot *he* 和 (harmonie) représente l'harmonie entre la *nature* et les sentiments des saints. Il écrit :

所謂以性和情。如水中鹽味。色裡膠清。委曲周匝。無一毫之不極致。……

La *nature* et les sentiments sont comparables au goût du sel dans l'eau et à la matière gélatineuse dans le pigment de la peinture. S'efforcer à la perfection dans l'accomplissement de toutes les choses, même la plus insignifiante, [...]⁵⁵⁰

Il compare les sentiments dans la *nature* au sel dans l'eau et aussi à une sorte de matière gélatineuse dissoute dans les pigments de peinture pour montrer que partout où on trouve les sentiments, on peut percevoir la *nature*. Il existe une autre métaphore bouddhiste du même genre pour comparer les sentiments et la *nature* : les sentiments sont comme les vagues tandis que la *nature* est comme la mer. Les hommes ne perçoivent que les ondulations des vagues mais pas le fond de la mer qui est paisible. À travers ces comparaisons, Hanshan veut dire que les hommes égarés sont capables de retrouver leur *nature* à travers les sentiments. Il montre aussi que la *nature* est omniprésente et se manifeste à la perfection dans toutes les choses.

Dans les *Annotations du Zhuangzi*, Hanshan reprend les mêmes idées à propos des sentiments. Dans le troisième chapitre « Yangsheng zhu » 養生主 (Nourrir la vie), Zhuangzi invente une scène où Laozi meurt. Son ami Qin Shi 秦失 se rend à son domicile pour présenter ses condoléances. Après avoir crié trois fois, il sortit de chez Laozi en expliquant à son disciple pourquoi il n'était pas triste :

向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遯天倍情，忘其所受，古者謂之遯天之刑。

⁵⁵⁰ *Commentaires de l'Invariable Milieu, op.cit.*, p. 10.

Quand je suis entré pour faire mes condoléances, j'ai vu des vieillards qui pleuraient à chaudes larmes comme si c'était leur propre fils qui était mort ; j'ai vu des jeunes qui sanglotaient à fendre l'âme au point qu'on eût dit qu'ils venaient de perdre leur mère. Les gens qui étaient rassemblés là se forçaient à parler ou bien se forçaient à pleurer ; ils faisaient outrage à la nature et violentaient leurs sentiments. Ils oubliaient la spontanéité qu'ils ont reçue du Ciel. Dans les temps anciens on considérait comme un délit de se soustraire à sa nature céleste.⁵⁵¹

Hanshan considère que si ceux qui venaient présenter leurs condoléances à Laozi étaient tellement affligés et déchirés, c'est parce que Laozi : « n'arrivait pas à être libre de tous ses sentiments lorsqu'il se conduisait dans le monde. Il chérissait les gens, c'est pourquoi les gens ne pouvaient l'oublier » (不能忘情而處世，故有心親愛於人，故人不能忘).⁵⁵² Il montre que Laozi éprouvait encore des sentiments vis-à-vis des autres. Cela provoquait de la réciprocité et de la sympathie chez ceux qui en étaient l'objet de sorte que sa perte leur causait une grande douleur. Hanshan explique le terme *duntian* 遁天 (faire outrage à la nature) en écrivant : « oublier ce qu'il possédait originellement » (*wangqi benyou* 忘其本有)⁵⁵³. C'est-à-dire que le Laozi inventé par Zhuangzi suivait ses sentiments au lieu de sa *nature*.

Dans un autre passage de son œuvre, Zhuangzi aborde lui-même la question des sentiments et des non-sentiments à travers une conversation qu'il entretient avec son bon ami Huizi 惠子. Huizi lui demanda comment l'homme pouvait être dépourvu des sentiments et comment, sans sentiments, un homme pouvait encore être considéré comme un homme. Zhuangzi l'affirme. Huizi poursuit en demandant s'il était possible qu'un homme puisse ne pas avoir de sentiments. Zhuangzi répond :

是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因其自然而不益生也。

⁵⁵¹ Levi Jean (trad.), *op.cit.*, p. 33.

⁵⁵² *Annotations du Zhuangzi*, *op.cit.*, *juan.3*, p. 402 b07.

⁵⁵³ *Ibid.*

Le sentiment de l'homme consiste dans les notions du bien et du mal. Par l'homme qui n'a pas de sentiment, j'entends celui qui ne consomme pas son corps par ses amours et par ses haines, qui obéit à sa nature et ne force pas la vie.⁵⁵⁴

Selon Hanshan, Zhuangzi veut exhorter l'homme à rompre avec ses sentiments et son désir et à cesser d'être hypocrite. C'est parce qu'il craint que les hommes ordinaires se méprennent sur le sens de son exhortation qu'il crée exceptionnellement cette conversation pour éclaircir leur doute. D'après Hanshan, Zhuangzi montre que la *nature* de l'homme est originellement dépourvue de sentiments et de désirs. Il faut donc que l'homme suive sa nature et non pas ses sentiments et ses désirs. Quant au non-sentiment, Zhuangzi confirme que la signification qu'il donne est bien différente de celle donnée par Huizi et les autres hommes ordinaires. Hanshan annote :

莊子以正義答之曰：我所謂無情者，非絕無君親、父子、夫婦之情也。
蓋因世人縱情肆欲以求益生，而返傷其生，故我要絕其貪欲之情耳，
非是絕無人倫也。

Zhuangzi lui répondit solennellement : « Ce que j'entends par le non-sentiment, ce n'est pas la négation absolue des sentiments entre le souverain et les sujets, entre les proches, entre le père et les fils, entre le mari et la femme. Les hommes ordinaires lâchent la bride à leurs sentiments et donnent libre cours à leurs désirs en voulant nourrir leur vie. Contrairement à leur attente, ils blessent leur vie. C'est pourquoi je veux qu'ils rompent les sentiments de la convoitise et non pas les relations humaines. »⁵⁵⁵

Les sentiments sont souvent liés au désir et à la convoitise. Lorsque les hommes ordinaires sont asservis par leurs sentiments, leurs actes ne connaissent plus la mesure. Dans ce cas, les sentiments sont dangereux et peuvent mettre leur vie en péril. Pourtant les hommes ordinaires croient que les sentiments et le désir enrichissent leur vie et leur apportent joie et bonheur. Hanshan déclare catégoriquement qu'ils se trompent.

⁵⁵⁴ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynappas (trad.), *op.cit.*, p. 126.

⁵⁵⁵ *Annotations du Zhuangzi*, *op.cit.*, juan.3, p. 426 a02.

On trouve aussi cette idée de non-sentiment dans les écrits de Laozi, notamment dans un passage fameux qui plonge les lecteurs dans la perplexité :

天地不仁，以萬物為芻狗。
聖人不仁，以百姓為芻狗。

Le ciel et la terre ne sont pas humains :
ils traitent tous les êtres comme chiens de paille.
Le saint n'est pas humain :
il traite le peuple comme chien de paille.⁵⁵⁶

Les chiens de paille sont des objets en paille, en forme de chien, faits pour l'accomplissement des rites.⁵⁵⁷ Lorsque la cérémonie rituelle est terminée, on les jette par terre pour y mettre le feu. Selon Hanshan, si Laozi fait une telle comparaison qui semble exprimer un grand dédain pour l'homme, ce n'est pas pour préconiser des actes cruels et sans pitié à son égard, mais plutôt pour décrire le *wuxin* 無心 (non-esprit) des saints. Il annote le premier verset de la façon suivante :

……天地、聖人，皆有好生愛物之仁。而今言不仁者，謂天地雖是生育萬物，不是有心要生。蓋由一氣當生，不得不生。故雖生而不有。譬如芻狗，本無用之物。而祭者當用，不得不用。雖用而本非有也。

[...] Les saints, le ciel et la terre possèdent tous l'humanité car ils adorent la vie et aiment les choses. Si Laozi parle de la non-humanité, c'est pour exprimer l'idée selon laquelle, bien que le ciel et la terre produisent les dix mille êtres, ils ne le font pas intentionnellement. Ce n'est que parce qu'ils sont dans l'obligation de les produire et acceptent d'en être la source. Cela est comparable aux chiens de paille qui sont originellement des objets inutiles. Or, celui qui fait l'offrande les utilise, c'est parce que les circonstances le lui demandent. Bien que les chiens de paille soient utilisés, leur existence n'est pas réelle.⁵⁵⁸

⁵⁵⁶ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynaps (trad.), *op.cit.*, p. 7.

⁵⁵⁷ Voir la note II de Liou Kia-Hway, *Philosophes taoïstes*, *op.cit.*, p. 633.

⁵⁵⁸ *Annotations du Daode jing*, *op.cit.*, p. 41.

Selon le moine, les saints envisagent l'homme de la même manière que celle du ciel et de la terre envers les dix mille êtres. Car leur humanité est dépourvue d'intention. Dans le passage ci-dessus, le moine montre que l'homme qui procède à l'offrande se trouve dans des circonstances où il y a lieu de se servir des chiens de paille. Une fois la cérémonie terminée, il les jette sans aucun scrupule. À travers la phrase : « Bien que les chiens de paille soient utilisés, leur existence n'est pas réelle. », Hanshan montre aussi que toutes les choses sont produites par le rassemblement de certaines conditions et qu'elles sont originellement vides. Dans ce cas, comment peut-on s'attacher à choses provisoires et illusives ? Selon Li Yichun, les sentiments dont Hanshan veut que l'homme se débarrasse ne sont que l'amour égoïste et non pas « l'amour de la nature » (*tianxing zhi'ai* 天性之愛).⁵⁵⁹

Le maître bouddhiste explique le deuxième verset de ce passage du *Daode jing*, à peu près la même façon. Il écrit :

聖人雖是愛養百姓，不是有心要愛。蓋由同體當愛，不得不愛。雖愛而無心。譬如芻狗，雖虛假之物。而尸之者當重，不得不重。雖重而知終無用也。……

Bien que les saints veillent sur le peuple et le protègent, leur affection n'est pas intentionnée. Ce n'est que parce qu'ils doivent l'aimer, puisqu'ils comprennent que tous les êtres ne font qu'un et ils se trouvent dans la nécessité de l'aimer. Malgré cette affection, ils ne sont point intentionnés. Cela est comparable aux chiens de paille. Bien qu'ils soient des objets factices, celui qui dirige [le sacrifice] se trouve dans la position de les prendre en considération, ils sont ainsi obligés de les considérer comme importants. Malgré ce fait, il sait qu'ils ont fini par devenir inutiles. [...] ⁵⁶⁰

Comme pour les versets de Laozi qui ont précédemment retenu notre attention, cette explication de Hanshan provoque aussi facilement un malentendu chez les lecteurs. Ils s'interrogent : comment peut-on se sentir obligé d'aimer autrui si cet amour

⁵⁵⁹ Li Yichun 李懿純, *Hanshan Deqing zhu* « Zhuang » zhi yanjiu, op.cit., p. 239.

⁵⁶⁰ *Annotations du Daode jing*, op.cit., p. 41.

n'a pas d'autre raison que l'unicité des êtres ? La pensée bouddhiste, nous aide à déchiffrer le sens que le moine veut exprimer. Dans la dernière phrase de ce passage, Hanshan énonce l'idée que les chiens de paille sont illusoires et factices. Il montre que celui qui procède au sacrifice sait dès le début que les chiens de paille sont fictifs, mais il les prend quand même en considération car il doit s'en servir comme des objets de culte durant le rituel. Le moine assimile cette situation à celle des saints vis-à-vis des êtres ordinaires. Le bouddhisme considère que tous les êtres ne font qu'un en appelant cet état *yizhen fajie* 一真法界 (un seul monde du dharma), c'est-à-dire, l'état de la vacuité. Puisque tous les êtres ont tous la nature de la vacuité sans le savoir, les êtres éveillés qui l'ont déjà compris éprouvent une grande compassion envers eux et veulent leur révéler cette vérité. Dans ce cas, on peut traduire la grande compassion par les affections non-intentionnées. Pourquoi les affections non-intentionnées ? Parce que les êtres éveillés comprennent que, malgré tout, l'égarement et la souffrance des êtres ordinaires ne sont qu'illusoires. Il suffit que les êtres comprennent ce fait pour s'en libérer.

Un autre passage des annotations peut être considéré comme le complément du passage ci-dessus. Dans le premier verset du dix-huitième chapitre du *Daode jing*, il est écrit : « Là où le grand Dao est en ruine / là se présente la justice humaine. » (大道廢，有仁義).⁵⁶¹ À travers ce verset, Laozi exprime que si l'homme suit le Dao, il n'aura pas besoin de se soucier d'être humain ; si l'homme pouvait renoncer à l'intelligence, l'hypocrisie ne pourrait prendre place. Les commentaires de Hanshan ajoutent quelques idées. Il traduit *renyi* 仁義 (l'humanité) dans ce verset par l'affection intentionnée.⁵⁶² Car, lorsque l'homme éprouve des affections sélectives, il aime certains et reste indifférent à d'autres. À travers l'interprétation du moine, nous pouvons conclure que, selon lui, les affections partiales et préférentielles sont nuisibles pour atteindre la Voie. Au contraire, les affections qui considèrent tous les êtres de la même manière et sur le même plan et qui n'ont aucun attachement correspondent au Dao.

⁵⁶¹ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynaps (trad.), *op.cit.*, p.20.

⁵⁶² Voir *Annotations du Daode jing*, *op.cit.*, p.59.

3. Renoncer à l'intelligence pour acquérir la sagesse

Dans les œuvres de Hanshan, le mot *zhi* 智 a deux sens bien différents. Le premier est positif et désigne la sagesse, le deuxième est péjoratif et signifie l'intelligence. Parfois, il utilise aussi l'homophone *zhi* 知 pour remplacer *zhi* 智 en lui donnant des sens différents, même opposés : *zhenzhi* 真知 (connaissance véritable) et *wangzhi* 妄知 (connaissance illusoire). Les termes *shizhi* 釋智 (se détacher de l'intelligence), *quzhi* 去智 (renoncer à l'intelligence), *zhiquiao* 智巧 (intelligence habile) et *zhijian* 知見 (connaissances) que le maître mentionne appartiennent généralement au deuxième sens, tandis que *fozhi* 佛智 (sapience de bouddhas), *shanggen lizhi* 上根利智 (sagesse aiguë et faculté supérieure), *yuanzhi* 圓智 (sagesse parfaite), *zhihui* 智慧 (sapience), *zhihai* 智海 (mer de sagesse), *zhiyan* 智眼 (œil de sagesse), *zhiguang* 智光 (lumière de sagesse), *zhizhe* 智者 (homme sage) etc., expriment le premier sens.

Pour Hanshan, la renonciation à l'intelligence est très importante pour la compréhension de l'*esprit* et la *nature*. Cette idée revient souvent dans ses œuvres bouddhistes ou dans ses commentaires des classiques non-bouddhistes. Dans la *Grande Étude*, Rémi Mathieu traduit le terme *xiushen* 修身 (littéralement : entretenir le corps) par « perfectionner leur propre personne ».⁵⁶³ Selon Hanshan, le perfectionnement de sa propre personne consiste à comprendre « le soi véritable », ce qui fait l'allusion à la *nature*. Ensuite, le maître montre que la connaissance empêche l'homme d'aller à la découverte de sa *nature* :

夫人之一身作障礙者。見聞知覺而已。所謂視聽言動。皆古今天下。
人人舊有之知見。為仁須是把舊日的知見一切盡要鏟去。重新別做一
番生涯始得。不是夾帶著舊日宿習之見。可得而入。以舊日的見聞知
覺。都是非禮。雜亂顛倒。一毫用不著。

⁵⁶³ Rémi Mathieu (trad.), *Op.cit.*, p. 553.

Ce qui fait obstacle dans le corps humain, n'est que le vu, l'entendu, la perception et les consciences. Voir, entendre, parler et agir, ce sont des connaissances usitées par tous les hommes du monde entier, des temps anciens jusqu'aux temps modernes. Pour pratiquer l'humanité, il faut déraciner toutes les connaissances usées et adopter un nouveau mode de vie. On ne peut y arriver si l'on garde toujours les connaissances usées acquises par les vieilles habitudes. Car la vue, l'ouïe, les perceptions et les consciences sont malséantes, embrouillées, désordonnées et inutiles.⁵⁶⁴

Lorsque les hommes s'attachent à leurs connaissances et ne peuvent y renoncer, elles deviennent un obstacle à la compréhension de leur *nature*. En effet, ces connaissances considérées comme *zhongsheng zhijian* 眾生知見 (connaissances des hommes ordinaires) en bouddhisme sont différentes de *fo zhijian* 佛知見 (connaissances des bouddhas). Si les connaissances des bouddhas sont considérées comme véritables, c'est parce qu'elles appartiennent aux non-connaissances. Autrement dit, sachant que la *nature* de tous est originellement vide et que tous les êtres sont originellement bouddhas, les bouddhas n'ont aucune présupposition ni préjugé envers toutes choses et tous les êtres et les considèrent à égalité. Le *Wudeng huiyuan*, une œuvre historiographique consigne un *gong'an* 公案⁵⁶⁵ du maître Chan Mazu Daoyi 馬祖道一. Un jour, un disciple vint rendre visite à Mazu Daoyi, le maître lui demanda ce qu'il voulait chercher. Le disciple répondit qu'il voulait chercher à comprendre les connaissances de bouddhas. Mazu Daoyi lui rétorqua que : « Les bouddhas sont sans connaissances. Car, les connaissances sont des démons. » (佛無知見。知見乃魔耳).⁵⁶⁶ Le bouddhisme compare souvent la *nature* des êtres à un miroir. Le miroir est originellement vide, il peut ainsi refléter objectivement n'importe quel objet devant lui. Or, s'approprier même la moindre connaissance est comparable à un miroir couvert de poussière de sorte qu'il ne peut plus refléter fidèlement l'objet.

⁵⁶⁴ *Commentaires de la Grande Étude*, op.cit., p. 763 b23.

⁵⁶⁵ Anecdotes à propos de la réflexion bouddhiste.

⁵⁶⁶ Puji 普濟, *Wudeng huiyuan*, op.cit., juan.5, p. 112 c22.

De même, lorsque Hanshan commente cette phrase du *Zhuangzi* : « J'ai entendu dire que l'on comprend par la connaissance, mais pas encore qu'on pouvait comprendre par la non-connaissance » (聞以有知知者矣，未聞以無知知者也),⁵⁶⁷ il indique que les hommes ordinaires considèrent l'acquisition de la connaissance comme la connaissance ; or, pour les saints, la connaissance véritable est la non-connaissance. Il faut donc rejeter l'intelligence et : « se conformer aux choses avec l'état du non-esprit » (以無心而應物者). Manifestement, le maître bouddhiste donne à la non-connaissance (*wuzhi* 無知) que *Zhuangzi* présuppose un sens similaire à la sans-connaissance du bouddha (*wu zhijian* 無知見). Bien entendu, la non-connaissance (*wuzhi* 無知) que Hanshan prône est différente d'un autre sens du même mot dont la signification est l'ignorance.⁵⁶⁸ Dans le bouddhisme, il est dit que : « La prajñā est sans-connaissance, mais elle connaît tout » (般若無知，無所不知).⁵⁶⁹ C'est-à-dire que la prajñā n'a aucune idée préconçue, pourtant elle peut contenir et comprendre toutes les choses. Le bouddhisme compare souvent cet état à l'espace qui est vide et peut pourtant englober tout l'univers.

Hanshan préconise dans les *Commentaires de la Grande Étude* le rejet total des connaissances et des expériences acquises dans le passé. Il emprunte même le chapitre de «Yan Hui wenren» 顏回問仁 (Yan Hui s'enquiert de l'humanité) dans les *Entretiens du Confucius* et le mot *wu* 勿 (ne pas) que Confucius emploie quatre fois⁵⁷⁰ pour accentuer l'importance de ce rejet en écrivant :

故剝心摘膽。拈出箇勿字。勿是禁令驅逐之詞。謂只將舊日的視聽言動。盡行屏絕。全不許再犯。再犯即為賊矣。此最嚴禁之令也。

⁵⁶⁷ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 112.

⁵⁶⁸ Dans la langue chinoise contemporaine et laïque, l'expression *wuzhi* 無知 signifie une ignorance totale, le fait d'être ignare.

⁵⁶⁹ Ce verset est mentionné dans de nombreuses œuvres bouddhistes. La première occurrence rencontrée se trouve chez maître Jizang 吉藏, *Jingang bore shu* 金剛般若疏 (Commentaires du *Sūtra du diamant*), T.1699, ce.33, juan.1, p. 88 b18.

⁵⁷⁰ Ce qui est inconvenant, il ne faut ni le regarder, ni l'écouter, ni en parler et ni le toucher. (非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動).

C'est pourquoi Confucius torture son esprit avant d'utiliser le mot *wu* [interdiction]. Le mot « interdiction » désigne la prohibition et l'expulsion. Il veut dire qu'il faut cesser de voir, d'entendre, de parler et d'agir comme d'habitude et qu'il est interdit de revenir à ces mauvaises habitudes. Si l'on retombe dans mêmes erreurs, on est comparable à un voleur. Ce sont des impératifs catégoriques.⁵⁷¹

Selon Hanshan, le mot *wu* 無 désigne une interdiction catégorique. Confucius se montre pressant dans ces exhortations. Yan Hui comprend immédiatement le sens profond et l'importance de ce mot et se conforme avec zèle à l'enseignement de son maître. En suivant cet enseignement, Yan Hui aboutit tout de suite à un nouvel état :

遂將聰明隳了。將肢體黜了。一切屏去。單單坐。坐而忘。忘到無可忘處。翻身跳將起來。一切見聞知覺。全不似舊時的人。

Ainsi qu'il oblitère son intelligence en se dépouillant de son corps. Il rejeta tout et ne fit que s'asseoir. Il s'assit en oubliant tout. Lorsqu'il eut oublié jusqu'à ce qu'il ne reste plus à oublier, il se releva d'un bond. Sa vue, son ouïe, sa perception et ses consciences s'avérèrent tous différents de ceux du passé.⁵⁷²

Le mot *congming* 聰明, dans ce paragraphe, a la même connotation nuisible que l'intelligence qu'on doit rejeter complètement. Ce qui est intéressant dans ce paragraphe, c'est que Hanshan mélange le personnage de Yan Hui tel qu'il apparaît dans le *Zhuangzi* avec le Yan Hui historique. En effet, dans le *Zhuangzi*, nous trouvons une anecdote très probablement inventée, à propos de l'abomination de l'intelligence. Dans cette anecdote imaginée, Yan Hui pratique le perfectionnement du soi en sollicitant, à plusieurs reprises, l'opinion de Confucius. Après avoir pratiqué l'oubli de l'humanité et des rites, Yan Hui arriva à s'asseoir en oubliant tout (*zuowang* 坐忘). Ne connaissant pas cette pratique, Confucius lui demanda ce qu'il entendait par « s'asseoir et oublier tout ». Yan Hui répondit au Maître :

⁵⁷¹ *Commentaires de la Grande Étude, op.cit.*, p. 763 b23.

⁵⁷² *Ibid.*

隳支體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。

Me dépouiller de mon corps, oblitérer mes sens, quitter toute forme, supprimer toute intelligence, m'unir à celui qui embrasse tout, voilà ce que j'entends par m'asseoir et oublier tout.⁵⁷³

Effectivement, le concept du renoncement à l'intelligence est récurrent chez Laozi et chez Zhuangzi. Dans les *Commentaires de la Grande Étude*, l'idée de « quitter toute forme et supprimer toute intelligence » appartient de toute évidence au Grand Véhicule, puisque, selon maître Hanshan, à travers la pratique de l'abomination de toute intelligence, on arrive à atteindre la connaissance véritable, à savoir la compréhension de sa propre *nature*. Or, selon lui, cette idée dans la pensée de deux maîtres taoïstes ressemble parfois au Petit Véhicule. Par exemple, dans son essai il écrit : « Si l'homme fatigue son corps, c'est parce qu'il possède l'intelligence, c'est pourquoi il faut abandonner l'intelligence pour ensuite se conformer au vide. Cette pensée ressemble plutôt à celle du Petit Véhicule. » (勞形莫先於有智。故釋智以淪虛。此則有似二乘)⁵⁷⁴. Ou lorsqu'il annote le cinquième chapitre « Decong fu » 德充符 (La vertu surabondante et authentique)⁵⁷⁵ du *Zhuangzi*, le maître bouddhiste fait référence à l'accès au niveau des arhats en commentant :

今莊子但就人中，說老子忘形釋智之功夫，即能到此境界耳。即所謂至人忘己也。

À présent, Zhuangzi, à partir de l'espèce humaine, parle de la maîtrise de l'oubli de forme et l'abandon de l'intelligence. C'est à dire, si l'on peut arriver à cet état, c'est ce qu'on entend par « l'homme accompli oublie son moi ».⁵⁷⁶

Apparemment, l'argument de Hanshan semble contradictoire avec les interprétations qu'il fait dans les autres paragraphes du *Zhuangzi* où il considère

⁵⁷³ Liou Kia-Hway et Benedykt Gryn timer (trad.), *op.cit.*, p. 137.

⁵⁷⁴ *Dissertations sur le refelt et l'écho de Laozi et de Zhuangzi*, *op.cit.*, p. 768 b23.

⁵⁷⁵ Liou-Hway et Benedykt Gryn timer (trad.), *op.cit.*, p. 120.

⁵⁷⁶ *Annotations du Zhuangzi*, *op.cit.*, juan.3, p. 419 b15.

l'abandon de l'intelligence comme une étape importante pour aboutir à la compréhension de la *nature*. Citons d'abord un passage du sixième chapitre du *Zhuangzi* « Da zongshi » 大宗師 (L'école du premier principe)⁵⁷⁷:

知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。

Connaître l'action de l'homme, c'est essayer de préserver ce que son intelligence ne peut connaître par ce qu'elle connaît. C'est conserver la vie jusqu'à la limite naturelle et essayer de ne pas mourir prématurément. Voilà la plénitude de la connaissance.⁵⁷⁸

Hanshan explique ce passage en mettant encore en relief l'importance de la connaissance de la *nature*. Selon lui :

所知者，在人日用見聞覺知之知也。所不知，謂妙性本有，人迷不覺，故日用而不知。由其不知，雖有，故但知貪欲以養形，而不知釋智遺形以養性。故舉世昏迷於物慾，戕生傷性，不能盡性全生，以終其天年者。

Ce qu'on entend par la connaissance, c'est la connaissance au sens de la vie quotidienne de l'homme par ce qu'il voit, entend, perçoit et sait. Ce que l'homme ne sait pas, c'est que la nature merveilleuse est intrinsèquement en chaque être, à cause de l'égarement, l'homme ne l'aperçoit pas. C'est pourquoi il l'utilise quotidiennement sans le savoir. Puisqu'il ne la connaît pas, bien qu'il la possède, il ne poursuit que sa convoitise pour cultiver sa forme et ne sait pas qu'il faut abandonner l'intelligence et délaisser la forme pour chérir sa *nature*. C'est pourquoi le monde entier se rue aux désirs matériels, nuit à sa vie et blesse sa *nature*. Il ne peut se conformer à sa *nature* pour perfectionner sa vie afin de la conserver jusqu'à la limite naturelle.⁵⁷⁹

⁵⁷⁷ Titre traduit par Liou-Hway et Benedykt Gryn timer, *op.cit.*, p. 127.

⁵⁷⁸ *Ibid.*

⁵⁷⁹ *Annotations du Zhuangzi*, *op.cit.*, *juan.4*, p. 428 b11.

Comme nous avons indiqué, l'idée selon laquelle l'homme utilise la *nature* dans la vie quotidienne sans la connaître apparaît plusieurs fois dans les commentaires du maître. Or, seule la connaissance de la *nature* qu'il préconise avec tant d'insistance et de persévérance dans ses commentaires des œuvres confucéennes aussi bien que dans celles des classiques taoïstes, appartient à la connaissance véritable. Selon lui, à cause de l'ignorance de la *nature*, l'homme court après ses désirs matériels et s'attache à sa personne, ce qui est nuisible à la préservation de sa vie. Hanshan préconise l'abandon de l'intelligence comme moyen direct pour « chérir la *nature* » de l'homme, cette idée ressemble plutôt à celle du Grand Véhicule.

Quelques lignes avant la phrase ci-dessus du *Zhuangzi*, on peut lire la phrase inaugurale du sixième chapitre : « Distinguer l'action du ciel d'avec l'action de l'homme, voilà le sommet de la connaissance » (知天之所為，知人之所為者，至矣).⁵⁸⁰ À travers les annotations de cette phrase, Hanshan explicite encore une fois le sens de l'expression « le sommet de la connaissance » par la connaissance véritable, à savoir celle de la *nature*. Selon lui, « l'action du ciel » veut dire que le ciel, la terre et les dix mille êtres sont la transformation de la Voie de la *nature*, tandis que l'homme appartient à l'espèce la plus spirituelle. Comme il est dit, il faut « savoir que l'homme est semblable au Ciel » (知人即天也).⁵⁸¹ Lorsqu'on sait que « le Ciel et l'homme possèdent la même vertu, on atteint le sommet de la connaissance » (苟知天人合德，乃知之至也).⁵⁸²

Hanshan critique aussi un autre genre de connaissance : la « connaissance excessive ». Ce point de vue est exprimé dans ses *Commentaires de l'Invariable milieu* lorsqu'il explique la phrase : « On nomme éducation la culture de la Voie » (修道之謂教).⁵⁸³ Le moine écrit :

其間即有知者。而或又索隱求深。知之太過。

⁵⁸⁰ Liou-Hway et Benedykt Gryn timer (trad.), *op.cit.*, p. 127.

⁵⁸¹ *Annotations du Zhuangzi*, *op.cit.*, *juan.4*, p. 428 b11.

⁵⁸² *Ibid.*

⁵⁸³ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 577.

Parmi eux, il y a ceux qui possèdent la connaissance. Ils cherchent à connaître le secret et la profondeur des choses de sorte que leur connaissance devient excessive.⁵⁸⁴

Pour Hanshan, ceux qui comprennent la *nature* et savent se conformer aux circonstances possèdent la connaissance véritable. Dans « Ying diwang » 應帝王 (L'Idéal du souverain et du roi),⁵⁸⁵ le septième chapitre du *Zhuangzi*, le maître taoïste mentionne un souverain, Tai 泰 qui vit dans la quiétude, « peu lui importe qu'on le considère comme un cheval ou comme un bœuf ; son sentiment est sincère et sa vertu authentique » (一以己為馬，一以己為牛。其知情信，其德甚真).⁵⁸⁶ Hanshan considère un tel être comme représentatif de l'homme à la connaissance véritable. Il écrit : « Il ne s'obstine pas dans son opinion et se transforme avec les choses. La connaissance n'est pas la connaissance illusoire. Il comprend la vérité de sa *nature* » (未嘗堅執我見，與物俱化。其知則非妄知，而悟其性真然).⁵⁸⁷

Hanshan montre qu'il existe deux sortes de connaissances erronées dans le monde ordinaire, en commentant la phrase suivante du *Zhuangzi* : « 大知閒閒，小知間間 ». ⁵⁸⁸ Les traductions françaises de cette phrase sont toutes différentes de l'interprétation du maître bouddhiste. Citons d'abord les traductions proposées par deux grands sinologues. Celle de Jean Levi : « Les grands esprits voient large, les petits mesquin »⁵⁸⁹ et celle de Jean-François Billeter : « La Grande connaissance est ample et la petite connaissance est étroite ». ⁵⁹⁰ Ce dernier ajoute un commentaire de cette phrase :

La « grande » et la « petite » connaissance, la première « ample », la seconde « étroite ». À la lumière de ce qui précède, il semble évident que la

⁵⁸⁴ *Commentaires de l'Invariable Milieu, op.cit.*, p. 3.

⁵⁸⁵ Titre traduit par Liou-Hway et Benedykt Gryn timer, *op.cit.*, p. 137.

⁵⁸⁶ Liou-Hway et Benedykt Gryn timer (trad.), *op.cit.*, p. 139.

⁵⁸⁷ *Annotations du Zhuangzi, op.cit.*, juan.4, p. 447 a12.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, juan.2, p. 374 b04.

⁵⁸⁹ Levi Jean (trad.), *op.cit.*, p. 20.

⁵⁹⁰ Billeter Jean François, *Études sur Tchouang-tseu, op.cit.*, p. 140.

première est la connaissance visionnaire, qui se forme parfois en nous dont nous sommes alors les témoins silencieux.⁵⁹¹

Pour ces deux commentateurs, le terme *dazhi* 大知 (grandes connaissances) est évidemment positif. Cheng Yunyin, exégète réputé du *Zhuangzi* considère aussi « les grandes connaissances » et « les grands discours » comme des descriptions mélioratives qui s'opposent aux « petits esprits » et aux « petits discours ». Pour notre part, en accord avec l'interprétation de Hanshan, nous la rendons de la façon suivante : « Les grandes connaissances érigent des barrières, les petits mesquins élucubrent. » Ainsi, pour le maître bouddhiste, il faut renoncer aussi aux « grandes connaissances », car les hommes aux « grandes connaissances » ne pratiquent que « la bienveillance, la justice et les principes constants ».⁵⁹² Cependant, comme ils accordent beaucoup d'importance à ces vertus, ils ne peuvent tolérer ceux qui ne les respectent pas et nourrissent des sentiments de mépris et de colère vis-à-vis à ces derniers. Cela va sans dire aussi pour les « petits mesquins » qui ergotent et discutent sur tous les petits détails et ne concèdent rien aux autres. Il écrit :

此天地人所有之知，唯此兩等而已。此皆小知，乃世俗之知耳。

Ces deux catégories de connaissances sont celles que l'homme vivant entre le Ciel et la Terre possède. Quelles qu'elles soient, ces connaissances sont limitées et ne concernent que le monde ordinaire.⁵⁹³

Selon l'analyse de Wang Lingyue dans son mémoire,⁵⁹⁴ l'interprétation de Hanshan est plausible, puisque après l'exposé de ces deux catégories de connaissances, Zhuangzi continue ainsi : « Dans le sommeil les âmes se mêlent, en état de veille le corps s'ouvre. L'esprit se frotte au réel, s'y imbrique et lui livre, jour après

⁵⁹¹ *Ibid.*

⁵⁹² « Les principes constants » sont les trois principes qui règlent les relations entre subordonnés et supérieurs (sujet-prince, fils-père, épouse-époux) et les cinq constantes morales qui règlent les relations entre tous les hommes (humanité, sens du devoir ou justice, bienséance, sagesse et loyauté).

⁵⁹³ *Annotations du Zhuangzi*, op.cit., juan.2, p. 374 b04.

⁵⁹⁴ Wang Lingyue 王玲月, *Hanshan dashi* « *Zhuangzi neipian zhu* » *zhi shengsi guan yanjiu*, op.cit., p. 129.

jour, un dérisoire combat » (其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪)⁵⁹⁵
pour décrire d'un point de vue critique la conséquence de ces deux connaissances.

Dans un autre passage du deuxième chapitre, Zhuangzi évoque la diversité des sentiments que les êtres éprouvent même placés dans des situations semblables, ce qui met en question l'existence d'une norme. Il écrit :

民濕寢則腰疾偏死，鰖然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？

Lorsqu'on dort dans un lieu humide on attrape un lumbago et on a les membres tout ankylosés, mais en sera-t-il de même pour une anguille ? Juché en haut d'un arbre un homme tremble de frayeur, mais il n'en est rien pour un singe. Lequel de ces trois êtres sait ce qu'est la demeure idéale ? ⁵⁹⁶

Pour Hanshan, Zhuangzi veut montrer que lorsque les êtres croient connaître à partir de leur situation sans rendre en compte l'intégralité des choses, ces connaissances n'appartiennent pas aux connaissances véritables, elles sont erronées et partiales et ce ne sont que « les connaissances qui se conforment à leurs propres habitudes et mœurs » (但各隨一己俗習之知耳).⁵⁹⁷

Or, selon le maître bouddhiste, Zhuangzi pense que les hommes ordinaires croient et prétendent qu'ils détiennent la connaissance. Or, ce qu'ils possèdent est l'intelligence et non pas la connaissance véritable. Le maître bouddhiste tire cette conclusion de la phrase : « Mais une telle connaissance a son problème. Car, toute connaissance doit se conformer à quelque chose pour être vraie. Mais ce quelque chose ne peut être déterminé uniquement par la connaissance » (雖然有患，夫知有所待而後當，其所待者特未定也).⁵⁹⁸ Le moine fait constater que si la connaissance est considérée comme posant problème, c'est parce que l'homme du monde prend son intelligence pour la vraie connaissance alors qu'il agit follement. Il finit par s'en

⁵⁹⁵ Levi Jean (trad.), *op.cit.*, p. 20.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁹⁷ *Annotations du Zhuangzi*, *op.cit.*, juan.2, p. 390 b09.

⁵⁹⁸ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 127.

aller dans des directions opposées à sa *nature*. Hanshan cite même un verset de Laozi en le rapprochant de l'idée de la connaissance de la façon suivante : « Le mot *zhi* est la porte de toutes les merveilles ; le mot *zhi* est la porte de toutes les catastrophes » (知之一字，眾妙之門；知之一字，眾禍之門).⁵⁹⁹ Il en tire un argument à l'appui de l'idée qu'il faut distinguer les deux sortes de connaissances dont une peut mener l'homme à la libération de toutes contraintes, tandis que l'autre le conduit à la catastrophe et à l'aveuglement. Il proclame : « Celui qui est ignorant et croit être en possession de toutes les connaissances, qui s'appuie sur sa prétendue connaissance, agit de façon désordonnée et contrairement à ce qu'il croit, cette connaissance lui nuit. Voici le problème général des hommes intelligents du monde entier » (強不知以為知，恃強知而妄作，則返以知為害矣。此舉世聰明之通病也).⁶⁰⁰

L'idée du renoncement à l'intelligence apparaissait déjà dans le *Daode jing*. Dans le dix-huitième chapitre de cette grande œuvre, Laozi écrit : « Renonce à la sagesse, répudie la connaissance, le peuple en tirera un centuple profit. » (絕聖去智，民利百倍).⁶⁰¹ Pour Hanshan, lorsque le peuple n'est pas honnête, le gouverner avec l'intelligence risque d'avoir l'effet contraire à celui attendu. Le peuple se servira probablement de cette intelligence pour satisfaire ses propres désirs, s'adonner au vice et commettre toutes sortes de délits. Selon le maître bouddhiste, Laozi dissuade non seulement de recourir à l'intelligence, mais aussi d'apprendre. Ce dernier écrit en effet : « Quiconque renonce à l'étude / n'aura plus de soucis » (*juexue, wuyou* 絕學，無憂).⁶⁰² Dans les annotations de Hanshan, nous trouvons un passage expliquant ce verset :

然世俗無智之人，要學智巧仁義之事。既學於己，將行其志。則勞神焦思，汲汲功利，盡力於智巧之間。故曰「巧者勞而智者憂。無知者又何所求」。

⁵⁹⁹ *Annotations du Zhuangzi, op.cit., juan.4, p. 429 b01.*

⁶⁰⁰ *Ibid.*

⁶⁰¹ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 21.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 22.

Or, les hommes ordinaires et ineptes veulent apprendre des choses telles que l'intelligence, l'habilité, l'humanité, le sens du devoir. Une fois qu'ils finissent cette étude, ils veulent encore réaliser leur ambition. Ils dépensent leurs forces mentales, réfléchissent avec anxiété, courent après le mérite et le profit et s'épuisent à force d'intelligence et d'habilité. C'est pourquoi il est dit que ceux qui sont habiles sont éreintés et ceux qui sont intelligents préoccupés. Celui qui n'est pas asservi par l'intelligence, que cherche-t-il ? ⁶⁰³

Ceux qui courent après de l'intelligence veulent principalement la mettre en pratique pour la recherche de leurs intérêts et tirer la plus grande satisfaction possible de leurs sensations et de leurs sentiments. Selon le moine, ils s'épuisent, toute leur vie, à la poursuite de chimères. À travers la dernière phrase de ce passage, le moine pose une question importante, révélatrice de la pensée bouddhiste. Le mot *wuzhi zhe* 無知者 ne doit pas être traduit par « l'homme ignorant » mais plutôt par « l'homme qui n'est pas asservi par l'intelligence ». L'expression suivante étant *he suoqiu* 何所求 (que recherche-t-il) indique l'erreur des hommes ordinaires : vouloir toujours chercher quelque chose sans pouvoir jamais s'arrêter. Car ils ne comprennent pas que cette quête est sans espoir, qu'ils n'obtiendront jamais de satisfaction pleine et entière et que le peu qu'ils arrivent à saisir leur échappera, car il ne s'agit que de choses inconstantes et donc irréelles. *A contrario*, lorsque l'homme renonce à cette vaine recherche dans le monde extérieur pour tourner le regard vers son intérieur, il peut comprendre alors que cette course vers le monde extérieur est sans objet puisque grâce à sa nature intrinsèque et constante, il possède originellement tout, y compris la sagesse.

Dans le passage suivant de ses annotations, Hanshan complète l'idée que si les saints renoncent à l'étude, ce n'est pas pour autant qu'ils n'apprennent pas ; s'ils rejettent l'intelligence, cela ne signifie pas qu'ils soient ignorants, voire ignares. C'est qu'ils possèdent une autre sorte d'intelligence. L'intelligence des hommes ordinaires est calculatrice et avide, celle des saints est non-intentionnée, détachée et dépourvue

⁶⁰³ *Annotations du Daode jing, op.cit.*, p. 61.

de la notion d'un moi. Elle est du non-désir. Selon le maître bouddhiste, la différence entre l'intelligence des saints et celle des hommes ordinaires est la suivante :

……智包天地而不用。順物忘懷，澹然無欲，故無憂。世人無智而好用。逐物忘道，汨汨於欲，故多憂耳。斯則憂與無憂，端在用智不用智之間而已。……

[...] bien que leur intelligence [celle des saints] englobe le ciel et la terre, ils ne l'utilisent pas. Ils se conforment aux choses et ne les gardent pas en mémoire. Ils sont paisibles et sans désir, c'est pourquoi ils sont dépourvus de soucis. Or, les hommes ordinaires ne possèdent aucune intelligence et aspirent ardemment à utiliser l'intelligence. Ils courent auprès des choses, oublient la Voie et s'affairent à satisfaire leur désir. C'est pourquoi ils ont beaucoup de soucis. Ainsi, être soucieux ou placide, la différence consiste à l'utiliser l'intelligence ou pas. [...] ⁶⁰⁴

À travers la comparaison des saints et des hommes ordinaires, nous pouvons comprendre que le type d'intelligence que Hanshan critique est celui qui a pour but de satisfaire les désirs matériels et l'égoïsme de l'homme. Dans un passage, quelques lignes plus loin, le moine fait remarquer aux lecteurs du *Daode jing* qu'en lisant le verset de Laozi dans lequel celui-ci exhorte à renoncer à l'étude, il ne faut pas se méprendre en lui donnant un sens littéral. C'est ce qu'il indique dans le paragraphe suivant :

老子言及至此，恐世俗將謂絕學，便是瞢然無知。故曉之曰，然雖聖人絕學，不是瞢然無知，其實未嘗不學也。但世俗以增長知見，日益智巧，馳騁物慾以為學。聖人以泯絕知見，忘情去智，遠物離欲以為學耳。

En exposant ses idées jusqu'ici, Laozi a exposé sa peur que les hommes ordinaires croient par erreur que le renoncement à l'étude qu'il préconise veut dire être aveuglément ignare. C'est pourquoi il fait savoir aux lecteurs que le renoncement des saints à l'étude est différent de l'ignorance. En effet, cela

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 61-62.

ne veut pas dire que les saints n'apprennent point. Seulement, pour le monde ordinaire l'étude se définit par l'augmentation du savoir, l'accroissement de l'intelligence, l'habileté et l'acharnement à satisfaire les désirs matériels, tandis que les saints considèrent l'étude comme l'anéantissement du savoir, l'oubli des sentiments, le renoncement à l'intelligence, le détachement des choses et l'éloignement des désirs.⁶⁰⁵

Hanshan estime que l'idée exprimée dans le verset de Laozi à propos de l'étude est similaire à celle formulée dans un autre verset célèbre de son œuvre, à savoir : « Celui qui continue son étude / augmente de jour en jour. // Celui qui pratique le Dao / diminue de jour en jour » (為學日益，為道日損).⁶⁰⁶ Les adeptes de la Voie ne renoncent pas à l'étude, bien au contraire. Ils sont assidus dans le chemin de la recherche de la Voie. Cependant, leur étude consiste à diminuer l'attachement à leur égo et au monde extérieur, à dissiper les jugements impartiaux et les points de vue obstinés, à ne plus suivre aveuglement les sentiments et les désirs. Les hommes ordinaires, quant à eux, augmentent de jour en jour leur savoir pour devenir supérieurs aux autres. Ils s'adonnent aux sensations et aux satisfactions corporelles et intellectuelles. En somme, les hommes ordinaires veulent acquérir et posséder de plus en plus de choses, alors que les saints renoncent à tout désir pour se conformer et revenir à l'état de la vacuité. Ne subissant plus aucune contrainte du leur égo et du monde extérieur, les saints atteignent la liberté absolue.

Hanshan ajoute que ceux qui veulent augmenter leurs connaissances et leur intelligence pour satisfaire leurs besoins personnels et acquérir de plus en plus de choses sont insatiables. Il déplore leur ignorance et considère leur attitude comme considérablement nuisible.

En tout premier lieu, ils perdent ainsi le Dao. Cette idée est exprimée notamment dans les annotations du verset suivant du *Daode jing* : « [...] / qui subit l'usure se renouvellera, / qui embrasse peu acquerra la connaissance sûre, / qui embrasse

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 62.

⁶⁰⁶ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 51.

beaucoup tombera dans le doute » (……敝則新。少則得。多則惑).⁶⁰⁷ Le moine pense que le premier verset du passage cité est une métaphore pour désigner le renoncement des saints à l'intelligence : lorsqu'un vêtement est sale (*bi* 敝), on le lave pour qu'il soit propre (*xin* 新). Cette situation est comparable à celle des saints qui renoncent à l'intelligence et à l'étude pour se concentrer sur la quiétude de l'*esprit*. Comme les saints se détachent de beaucoup de choses et embrassent peu, ils peuvent atteindre le Dao qui est complet et qui est en toutes choses. Ainsi, ils acquièrent tout. Contrairement aux saints, les hommes ordinaires veulent trop acquérir et ils perdent le Dao. Ils paraissent posséder des choses, alors qu'en fait, ils n'ont rien.⁶⁰⁸

Dans un autre paragraphe, le moine explique plus précisément comment on peut renoncer à l'intelligence, lorsqu'il commente le verset suivant de Laozi : « Puisque je possède la non-connaissance, ainsi personne ne me comprend » (夫惟無知，是以不知我知).⁶⁰⁹ Il écrit :

且如一往所說，絕聖棄智，虛心無我，謙下不爭，忘形釋智，件件都是最省力工夫，放下便是，全不用你多知多解。只在休心二字，豈不最易知最易行耶。然人之所以不能知者，因從來人人都在知見上用心。除去知字，便無下落。以我無知無識一著，極難湊泊，所以人不知我耳。……

En plus, comme on a dit jusqu'à présent, le refus de la sainteté, le renoncement à l'intelligence, la modestie, le détachement du moi, le caractère humble et effacé, la non-émulation, l'oubli de la forme et l'abandon de l'intelligence, toutes ces choses appartiennent aux pratiques qui nécessitent peu d'efforts. Il suffit de renoncer [à toutes les pensées erronées] au lieu de vouloir s'approprier beaucoup de connaissances et de savoirs. Cela tient en deux mots : reposer l'esprit. N'est-ce pas des plus faciles à savoir et à pratiquer ? Or, la raison pour laquelle l'homme n'arrive pas à le savoir, c'est parce que tout le monde prête attention aux connaissances et aux savoirs.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁶⁰⁸ Voir *Annotations du Daode jing*, *op.cit.*, p. 66.

⁶⁰⁹ Traduction adaptée de l'interprétation de Hanshan. Voir *Ibid.*, p. 135.

Sans comprendre le sens du caractère « connaître », l'homme ne parvient pas à la Voie. L'idée de la non-connaissance et du non-savoir est tellement difficile à appréhender que personne ne la comprend. [...] ⁶¹⁰

Le maître bouddhiste concentre la pratique de la voie en un mot : *fangxia* 放下. Ce mot est au centre de la pensée bouddhiste. Pour lui, le rejet de l'intelligence et le renoncement aux connaissances signifient en effet *fangxia*. Pour ce faire, point n'est besoin d'érudition, même un simple villageois analphabète peut y arriver. *Fangxia* représente l'esprit libéré de toute attache et de tout souci. Cette liberté ne peut être acquise à travers les écrits et les connaissances transmises verbalement. Elle demande la pratique de l'introspection. Ainsi, le rejet de l'intelligence, le renoncement aux connaissances ne veulent pas dire qu'il faut rester inculte, rustre et borné. Il faut simplement que l'intelligence et les connaissances ne deviennent pas des obstacles sur le chemin de la Voie. Si, dans le passage ci-dessus, Hanshan écrit : « si l'homme n'arrive pas à le savoir, c'est parce que tout le monde prête attention aux connaissances et aux savoirs », c'est parce qu'il considère que pour la plupart des hommes il y a bien là un obstacle. L'homme ne veut rechercher que les savoirs et l'intelligence de l'extérieur. Il ne sait pas qu'il faut plutôt travailler son intérieur. Selon le moine, l'attachement au savoir et aux connaissances empêche l'homme de percevoir la vérité du monde. Pour creuser encore cette idée, nous pouvons nous référer à un passage extrait de l'essai du moine :

全要將從前知解。盡情脫去。一點知見巧法用不著。只是將自己現前身心世界。一眼看透。全是自心中所現浮光幻影。如鏡中像。如水中月。觀一切音聲。如風過樹。觀一切境界。似雲浮空。都是變幻不實的事。

Il faut s'efforcer de se détacher des connaissances et du savoir qu'on a acquis autrefois. Aucune connaissance et méthode habile n'a besoin d'être utilisée. Il faut seulement comprendre profondément que le corps, l'esprit et le monde actuellement présents sont de lueurs flottantes et des fantasmagories

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 135-136.

reflétées par son propre esprit et qu'ils sont comparables à l'image dans un miroir ou la lune dans l'eau. Observer le fait que tous les sons sont comme le vent qui traverse les arbres et que tous les phénomènes sont comparables aux nuages qui flottent sur le ciel. Ce sont des choses changeantes et irréelles.⁶¹¹

Pour le moine, comprendre la vérité du monde, c'est-à-dire que toutes les choses sont illusoires, n'est pas une sorte de savoir, mais plutôt une pratique qui nécessite le renoncement au savoir. Prenons l'exemple que donne Hanshan dans le passage ci-dessus : il faut avoir bien compris que le corps, l'esprit et le monde extérieur sont illusoires pour atteindre la liberté ultime. Le maître bouddhiste utilise le mot *kantou* 看透 (pénétrer à fond) au lieu de *zhidao* 知道 (savoir). Car le premier mot désigne la compréhension profonde, ce qu'on perçoit réellement à travers l'observation et la contemplation, tandis que le deuxième n'est qu'une connaissance superficielle. Citons un exemple concret : nous pouvons savoir que tout est illusoire grâce à toutes sortes d'enseignements (verbaux ou écrits) que nous avons reçus sans pour autant, réaliser clairement le caractère illusoire de toutes les choses devant nous et à ne pas être entravé par elles. Bien entendu, un pratiquant débutant doit passer d'abord par le savoir pour avoir conscience du caractère illusoire des choses, mais il ne lui suffit pas de se contenter d'accumuler ce genre de connaissances abstraites. Il doit éprouver et renforcer cette idée en contemplant les choses jusqu'à ce qu'il soit définitivement convaincu qu'elles n'existent pas. En somme, la non-connaissance est l'état transcendant de la connaissance. C'est pourquoi dans un passage que nous avons déjà cité dans ce chapitre, le moine insiste sur le fait que la non-connaissance n'est pas ignorance.

Hanshan insiste encore une fois sur l'idée qu'il ne faut pas confondre la non-connaissance et l'ignorance, à travers les annotations du chapitre 71 du *Daode jing* :

知不知，上。
不知知，病。

⁶¹¹ *Mengyou ji*, op.cit., juan.2, p. 468 a23.

夫惟病病，是以不病。

聖人不病。

以其病病，是以不病。

Connaître, c'est ne pas connaître ;
voilà l'excellence.

Ne pas connaître, c'est connaître ;
voilà l'erreur.

Qui prend conscience de son erreur
ne commet plus d'erreur.

Le saint ne commet aucune erreur
parce qu'il en prend conscience ;
voilà pourquoi il évite toute erreur.⁶¹²

Hanshan montre que « l'erreur » dont Laozi parle dans le chapitre cité ci-dessus comporte deux aspects : l'un est de créer toutes sortes d'idées illusoires et de les considérer comme connaissances, l'autre est d'interpréter la non-connaissance par une sorte de nihilisme (*duanmie* 斷滅) qui « est similaire de l'état inanimé des arbres et des pierres » (同於木石之無知).⁶¹³ Pour le moine, ceux qui arrivent à se repérer dans ces deux types d'erreurs ne tombent pas dans le piège et possèdent la connaissance véritable. Il écrit :

若知此真知，則終日知而無所知。

Lorsqu'on possède cette connaissance véritable, on est omniscient tous les jours sans pour autant posséder la moindre connaissance.⁶¹⁴

Cette phrase est similaire à celle d'une stance bouddhiste que nous avons déjà citée plus haut, dans ce chapitre. Pour tenter d'expliquer cette phrase, citons de nouveau cette stance :

般若無知，無所不知。

⁶¹² Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 74.

⁶¹³ *Annotations du Daode jing*, *op.cit.*, p. 137.

⁶¹⁴ *Ibid.*

La prajñā est sans-connaissance, mais elle connaît tout.⁶¹⁵

La connaissance véritable est identique à la non-connaissance de prajñā. La *nature* des êtres est capable de savoir et de refléter tout ce qui se passe, elle réagit selon les circonstances. C'est pourquoi ceux qui arrivent à cet état sont omniscients pour toujours. S'ils ne possèdent pas la moindre connaissance, c'est parce qu'ils ne s'attachent pas du tout aux phénomènes qu'ils perçoivent et ne portent aucun jugement sur rien. Hanshan reprend à nouveau cette idée dans le passage suivant :

若悟無知，則妄知自泯。此乃知之一字，眾妙之門。若執有知以求無知，則反增知障，此乃眾禍之門。

Si l'homme comprend profondément la non-connaissance, ses connaissances illusoires disparaissent toutes seules. Voici pourquoi le mot « connaissance » est la porte de toutes les merveilles. Or, si l'homme s'attache à la possession des connaissances pour chercher la non-connaissance, au contraire, il ne fait qu'accroître l'obstacle des connaissances. Ce qui est la porte ouverte à toutes les catastrophes.⁶¹⁶

La compréhension de la non-connaissance signifie le retour à la *nature*. C'est pourquoi lorsque l'homme arrive à cet état, il conçoit clairement la nature illusoire de son corps, de son esprit et du monde extérieur. Puisque le corps et l'esprit sont fallacieux, comment les connaissances qu'ont créées le corps et l'esprit peuvent-elles être réelles ? C'est pourquoi les connaissances disparaissent spontanément lors de la découverte de la non-connaissance.

Le moine mentionne aussi un autre terme bouddhiste *zhizhang* 知障 (l'obstacle des connaissances).⁶¹⁷ L'homme est facilement entravé par les connaissances qu'il possède, notamment lorsqu'il s'y attache. Même au sein du bouddhisme, il ne faut pas prendre trop au pied de la lettre la doctrine bouddhiste, sinon les pratiquants risquent de ne pas pouvoir entrer dans l'état de la vacuité. Dans le *Sūtra du diamant*, le

⁶¹⁵ Voir note 569.

⁶¹⁶ *Annotations du Daode jing*, op.cit., p. 137.

⁶¹⁷ On l'appelle aussi *suozhi zhang* 所知障 (l'obstacle de ce que l'on sait).

Bouddha exhorte ses disciples à se détacher de la doctrine. Il compare la doctrine bouddhiste à un bateau et la Voie au parcours à accomplir pour atteindre l'autre côté du fleuve. Le bateau n'est qu'un moyen pour passer d'une rive à l'autre. Une fois le fleuve traversé, il faut abandonner l'embarcation pour continuer son chemin et arriver à destination.

Dans un passage de son essai, Hanshan exprime l'idée selon laquelle il faut renoncer à la connaissance pour retrouver la *nature*. Il écrit :

此事人人本無欠缺。圓滿具足。所以日用不知。不得受用者。直為無始惡習種子。積劫熏染根深。已是難拔。今又新熏言教文字。祖師公案。種種知見。更增一重障礙。雖要求明自己。轉求轉遠。此何以故。只為昧却自己。向他取覓耳。以積生煩惱習氣。名煩惱障。妙知見。名所知障。若二障消除。本體自現。

Personne ne manque originellement [de *nature*], tous la possèdent dans sa perfection et sa plénitude. Nous l'utilisons tous les jours sans la connaître et sans pouvoir ainsi en bénéficier. Comme les graines des mauvaises habitudes sans commencement nous influencent depuis des kalpas et des kalpas, leurs racines sont tellement profondes qu'il nous est difficile de les arracher. À présent, nous recevons encore les enseignements verbaux et écrits, y compris les *gong'an* des patriarches. Toutes ces connaissances et ces savoirs créent encore plus d'obstacles. Bien que nous cherchions à nous comprendre, plus nous cherchons, plus nous nous éloignons de notre but. Pourquoi donc ? C'est que nous nous ignorons nous-mêmes et voulons chercher la réponse ailleurs. Les habitudes et les soucis que nous avons accumulés depuis maints cycles de morts et de renaissances, s'appellent « l'obstacle des soucis », tandis que les connaissances sur les choses merveilleuses, se nomment « l'obstacle des connaissances ». Si ces deux obstacles disparaissent, le fondement originel se manifeste spontanément.⁶¹⁸

⁶¹⁸ Mengyou ji, *op.cit.*, juan.6, p. 501 b14.

Si les adeptes s'arrêtent à la stricte doctrine, ils sont dans l'erreur. Car, il faut qu'ils cherchent plutôt la Voie en tournant le regard vers leur propre esprit et non pas vers les choses du monde extérieur. Les connaissances bouddhistes ne sont qu'un panneau indicateur pour donner aux adeptes la direction de la Voie. Le but ultime est de les guider vers la connaissance de leur *nature*. Les bouddhistes comparent souvent les doctrines canoniques au doigt et la *nature* à la lune. Lorsqu'un maître pointe son doigt vers la lune, il nous faut regarder la lune en suivant la direction du doigt et non pas fixer le regard sur ce doigt. Les adeptes possédant beaucoup de connaissances doctrinales risquent de croire, par erreur, qu'ils comprennent vraiment la Voie. Or, ils ne prennent pas la peine de se connaître. Car ce qu'ils scrutent n'est qu'un doigt pointé vers la Voie et non pas la Voie même. Ils sont aussi comparables à un médecin qui étudie à fond la composition des remèdes mais n'a jamais essayé de prescrire des médicaments pour soigner les malades.

Pour conclure, arrêtons-nous sur une citation du maître Chan Yongjia Xuanjue 永嘉玄覺 (665-712) de la dynastie Tang sur la connaissance au sens bouddhiste, qu'Hanshan reprend à son compte :

所謂知者，但知而已。

L'homme qui possède la connaissance se contente de savoir.⁶¹⁹

Il est comparable à un miroir qui ne fait que refléter fidèlement ce qui est devant lui sans y ajouter la moindre interprétation ni le moindre jugement. Voilà la connaissance véritable du bouddhisme.

⁶¹⁹ *Annotations du Daode jing, op.cit.*, p. 137.

4. Guider les autres vers la compréhension de la *nature* et sauver le monde

Cette partie aborde une pratique d'un niveau encore plus élevé. Pour pouvoir guider autrui à comprendre sa *nature*, il faut que les pratiquants aient d'abord accédé à l'état d'Éveil. Car seuls les êtres éveillés ont la capacité et l'habileté nécessaires pour conduire les êtres ordinaires jusqu'à la Voie. Ces êtres éveillés appartiennent au Véhicule des bodhisattvas et prononcent le vœu de sauver tous les êtres du monde. Dans son œuvre *le Bouddhisme en Chine*, Daisaku Ikeda confirme cette idée dans le passage suivant :

Il importe de noter que dans le Bouddhisme on ne part pas en quête de la Vérité avec la simple intention de s'émanciper soi-même ni de satisfaire son propre désir de paix spirituelle. Le vrai pratiquant des enseignements bouddhiques est celui qui cherche à apporter à tous les hommes et à toutes les femmes le type de Vérité ou de doctrine qui leur permettra de réaliser une révolution fondamentale et profonde dans leur vie, les libérant ainsi du doute et de l'affliction.⁶²⁰

Pour Hanshan aussi, l'accomplissement de l'œuvre du Bouddha ne se limite pas au milieu bouddhiste. Au contraire, un être qui comprend le principe du bouddhisme sait qu'il peut pratiquer la doctrine bouddhiste partout et en toutes choses. Il écrit :

予初入空門，不知佛法之廣大，將謂單棲弔影於窮山絕壑，草衣木食，守枯禪而為上乘。乃親大教日深，讀雜華，觀普賢妙行，無一類而不現身，無一事而非佛事。以不捨一眾生，乃見佛慈之廣大；不棄一塵一毛，方識法界之甚深。

Lorsque je venais d'entrer dans le milieu bouddhiste, je ne connaissais pas l'ampleur de la doctrine. Je croyais que rester tout seul dans la montagne isolée et déserte, se vêtir d'herbe et manger du bois, se concentrer dans la méditation immobile et vide étaient des actes du Véhicule supérieur. Après

⁶²⁰ Daisaku Ikeda, *Le Bouddhisme en Chine*, Couturiau Paul et Rollinat Christel (trad.), Monaco, Édition du Rocher, 1986, pp. 112-113.

avoir approfondi l'enseignement, jour après jour, je lus le *Sūtra de l'ornementation fleurie*. Dans ce sūtra, j'appris la pratique exercée par le bodhisattva la Bonté Universelle [Samantabhadra]. Je compris que le bodhisattva s'incarne dans toutes les catégories d'êtres et qu'il considère toutes les choses comme l'œuvre des bouddhas. À travers le fait qu'aucun être n'est abandonné, on peut percevoir l'ampleur de la bienveillance du bouddha. On ne rejette pas une seule poussière ni un seul poil, on comprend ainsi la profondeur du monde du dharma.⁶²¹

Dans ce passage, Hanshan évoque son propre parcours dans la recherche de la doctrine bouddhiste. Au commencement, il croyait qu'il fallait rester en dehors du monde séculier et vivre en retrait pour accomplir la Voie bouddhiste. Plus il avançait dans sa compréhension de la doctrine, plus il comprenait que le principe du Grand Véhicule n'encourage pas la pratique de l'ascèse et de l'érémisme. Au contraire, il comprit que lui-même comme tous les autres pratiquants devaient pouvoir se conformer aisément à toutes les circonstances de la vie, condition *sine qua non* pour progresser dans la pratique et la connaissance de l'autre, pour le bienfait des êtres. Il faut impérativement vivre auprès des êtres ordinaires pour comprendre leurs souffrances et essayer de les sortir de leur assujettissement au monde, briser leurs entraves. C'est ainsi que les pratiquants peuvent espérer accéder à un niveau élevé dans la Voie bouddhiste. Dans son texte, Hsu Sung-Peng montre l'importance de la sotériologie dans la pensée de Hanshan :

Buddhism is basically concerned with the question of salvation. Just as the ultimate reality. Mind, has a strong soteriological significance that which is derived or developed from the Mind also has a predominantly soteriological meaning. According to Han-shan, all the different teachings have been developed mainly, if not solely, for the salvation of mankind. Each religion has its particular soteriological function, and the differentiation of the three religions can be justified in terms of their different functions in the overall purpose of salvation. Thus the three religions can be distinguished on the

⁶²¹ Hanshan, « Lijiang mu liugong fongfu ji » 麗江木六公奉佛記 (Note sur la vénération du bouddha de Mu Liugong de Lijiang), in *Mengyou ji*, op.cit., *juan*.24, p. 636 c07.

level of *yong*⁶²², even though they are originated from the same *ti*⁶²³. Yung has not only metaphysical meaning but also soteriological significance.⁶²⁴

Dans ses commentaires de la *Grande Étude*, Hanshan rejoint cette pensée sans la moindre équivoque. Il explique l'expression *qinmin* 親民 (à chérir le peuple) de la phrase inaugurale : « La voie de la Grande Étude consiste à faire resplendir la vertu brillante et à chérir le peuple en ne s'arrêtant qu'au suprême bien » (大學之道在明明德在親民在止於至善)⁶²⁵ dans le sens d'aider autrui à accéder à la Voie ultime. Pour lui, une fois que les pratiquants ont accédé à l'Éveil, ils ne doivent pas rester à l'écart du monde. Au contraire, il écrit : « Ensuite, il faut faire en sorte que tout le monde puisse atteindre la même compréhension de l'*esprit* que nous, renonce à la connaissance et au savoir du passé, entame une nouvelle existence, ne différencie plus autrui de son moi et partage avec autrui la paix et la tranquillité » (其次要使天下人。個個都悟得與我一般。大家都不是舊知見。斬新作一番事業。無人無我。共享太平).⁶²⁶ Le message du maître est sans équivoque. Il souligne l'importance de la transmission de la Voie.

La phrase inaugurale de la *Grande Étude* a deux versions différentes. L'une, que nous venons de voir est *qinmin* 親民 (chérir le peuple) et l'autre est *xinmin* 新民 (renouveler le peuple), préconisée par Zhu Xi 朱熹. Hanshan tient compte à la fois de ces deux termes et donne plus loin l'explication du *xinmin*. Son commentaire est le suivant :

……乃是從新自己別修行出一個人身來一般。如此豈不是新人耶。自己即新。就推此新以化民。而民無不感化而新之者。

[...] C'était comme s'il se renouvelait en créant un autre corps. De cette manière, n'est-ce pas un homme nouveau ? S'étant renouvelé lui-même, il

⁶²² La mise en œuvre *yong* 用.

⁶²³ Le fondement constitutionnel *ti* 體.

⁶²⁴ Hsu Sung-Peng, « Hanshan Te-Ch'ing: A Buddhist Interpretation of Taoism », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 2, 1975, p. 420-421.

⁶²⁵ Passage déjà cité. Rémi Mathieu (trad.), avec quelques modifications, *op.cit.*, p. 553.

⁶²⁶ *Commentaires de la Grande Étude*, *op.cit.*, p. 762 b10.

s'appuie sur ce renouvellement pour transformer le peuple. Le peuple est ainsi entièrement converti et renouvelé, sans aucune exception.⁶²⁷

Pour lui, la compréhension de la *nature* change radicalement un homme ordinaire et égaré. C'est comme si son corps et son esprit étaient recréés, comme s'il était devenu un nouvel être. Puisqu'il a connu lui-même ce renouvellement, il veut dorénavant s'appuyer sur cette expérience vécue pour inspirer et transformer le peuple. En effet, pour le maître bouddhiste, ces deux termes ont des sens proches. Dans les deux cas, la référence à son propre parcours servira d'exemple au peuple. Un autre mot important de ce passage du moine est *ganhua* 感化. C'est-à-dire, il faut influencer, émouvoir le peuple sans recourir à la contrainte mais le transformer par ce qu'on fait et non par ce qu'on dit.

Pour ceux qui veulent aider autrui dans la compréhension de la Voie, la prononciation du vœu est très importante. Car, le vœu représente un engagement, une résolution irréductible. C'est-à-dire que quelle que soit la difficulté et la durée de la mission, celui qui s'est engagé à l'accepter devra aller jusqu'au bout, sans se laisser décourager, en dépit des obstacles rencontrés, des batailles à mener. Hanshan considère le vœu comme primordial, de sorte qu'il traduit le mot *yu* 欲 (ambitionner) par « le vœu » lorsqu'il annote la phrase suivante de la *Grande Étude* : « Jadis, ceux qui ambitionnaient de faire briller la vertu brillante partout sous le ciel instauraient d'abord l'ordre dans leur propre principauté » (古之欲明明德於天下者，先治其國).⁶²⁸ Il écrit :

今欲要以我既悟之明德。以揭示天下之人。願使人人共悟。蓋欲字即是願力。謂我今既悟此明德之性。此性乃天下人均賦共稟者。豈忍自知而棄人哉。故我願揭示與天下之人。使其同悟同證。

Les paragraphes ci-dessus veulent dire que, puisque nous avons pénétré à fond la vertu brillante, il faut la révéler aux hommes du monde entier afin que tous puissent la pénétrer. Le mot *yu* [vouloir] marque bien la force de

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 763 b23.

⁶²⁸ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, avec quelques modifications, p. 553.

l'engagement créé lorsqu'on prononce son vœu. Il signifie que puisque nous avons compris à présent la nature de la vertu brillante et que cette nature est intrinsèquement en tous les hommes du monde, comment pourrions-nous la garder pour nous seuls et laisser autrui de côté? Nous prononçons donc le vœu de la révéler aux hommes du monde entier pour qu'ils puissent comprendre et atteindre la vérité comme nous.⁶²⁹

Celui qui prononce ses vœux a deux raisons principales : premièrement se perfectionner en suivant cette pratique des bodhisattvas ; deuxièmement, parce qu'il est de son devoir, comme l'indique Hanshan dans ce passage, de révéler à tous les êtres qu'ils possèdent la *nature*, sans en avoir conscience. Il s'agit donc, pour sauver les êtres, de leur faire *wu* 悟 (comprendre profondément) la *nature* aux hommes. Car la compréhension de la *nature* est la clef pour accéder à la Voie ultime.

Ceux qui veulent faire resplendir la vertu brillante partout sous le ciel doivent commencer par « instaurer l'ordre dans leur propre principauté », c'est dire que l'objectif de sauver le monde entier est si vaste qu'on ne peut espérer l'atteindre immédiatement. Il faut donc dans un premier temps limiter ses ambitions à de moins vastes étendues. Il écrit : « Si l'essai dans une principauté est efficace, il sera facile de transformer le monde entier » (若一國見效。則天下易化矣).⁶³⁰

Dans le paragraphe suivant, Hanshan fait l'éloge des souverains saints tels que Yao 堯, Shun 舜, Tang 湯 et le roi Wen 文王 en les considérant comme des souverains voulant « faire resplendir la vertu brillante au monde entier à l'époque antique » (古之欲明明德於天下之君也).⁶³¹ Il écrit : « Aucun d'entre eux n'a pu [réaliser une telle chose] sans s'appuyer sur le vœu » (孰不從願力來).⁶³² Puisque ces souverains de l'Antiquité sont considérés comme des exemples de souverains clairvoyants et saints par le confucianisme, Hanshan les rapproche de l'idée du vœu bouddhiste, pensant peut-être ainsi toucher ses lecteurs confucéens.

⁶²⁹ *Commentaires de la Grande Étude, op.cit.*, p. 763 b23.

⁶³⁰ *Ibid.*

⁶³¹ *Ibid.*

⁶³² *Ibid.*

Le maître bouddhiste interprète aussi le terme *zhizhi* 致知 (acquérir la plus haute connaissance) et *gewu* 格物 (examiner les choses) dans le sens de *xinmin* 新民 (renouveler le peuple). Selon lui, acquérir la plus haute connaissance est comprendre toutes les choses. Or, la force de la connaissance véritable est que les êtres éveillés peuvent « l'appliquer dans les dix milles choses » (致達於萬物之中)⁶³³. Pour expliquer la phrase : « La plus haute connaissance consiste à examiner les choses » (致知在格物)⁶³⁴, Hanshan indique qu'avec la connaissance véritable, les êtres éveillés arrivent à transformer toutes les choses sans effort, tout comme le fourneau rouge allumé et le soleil ardent font fondre facilement les neiges et les glaces. Arrivé à cela, il conclut :

彼物既格，則我之明德。自然炤明於天下。民不期新而自新矣。所謂立人達人也。如此則明德新民。只是一事。

Une fois les choses examinées, notre vertu brillante éclairera spontanément le monde entier, le peuple changera spontanément et instantanément. C'est ce qu'on entend par former les hommes à la vertu et rendre leur esprit pénétrant. Dans ces conditions, « faire resplendir la vertu » et « changer le peuple » ne font qu'un.⁶³⁵

Dans ce passage, le moine montre qu'il suffit aux êtres éveillés d'éclairer le monde avec leur sagesse pour transformer les hommes ordinaires en êtres vertueux et sages. Les expériences passées du maître bouddhiste l'ont déjà prouvé. En effet, alors qu'il habitait au mont Lao 嶗山 de Shandong et à Caoxi 曹溪 de Guangdong, il réussit à convertir et à transformer les rustiques habitants des environs par son seul comportement.

La transmission de la compréhension de la *nature* doit passer essentiellement par l'influence de son propre exemple ou bien mettre les autres sur la piste en proférant des propos sibyllins sous forme de *gong'an* et provoquer ainsi

⁶³³ *Ibid.*, p. 764 c10.

⁶³⁴ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, avec quelques modifications, p. 554.

⁶³⁵ *Commentaires de la Grande Étude*, *op.cit.*, p. 764 c10.

l'illumination. Il peut aussi s'appuyer sur l'enseignement verbal ou écrit. Hanshan considère que la phrase : « On nomme *éducation* la culture de la voie » (修道之謂教者)⁶³⁶ de l'*Invariable milieu* désigne l'enseignement des saints. Il écrit :

……即禮樂刑政。忠孝廉節。仁義禮智。以至致知格物。誠意正心等。
一切規模法范。通謂之教。

[...] les rites, la musique, les châtiments, les lois, les devoirs de fidélité et de piété filiale, l'honnêteté, l'action intègre, la bienveillance, la justice, l'urbanité, la sagesse, jusqu'à la l'acquisition de la connaissance et la conquête des choses, la sincérité de l'entendement et la restitution de l'esprit, etc. Tous les modèles et les normes s'appellent l'enseignement.⁶³⁷

Toutes les doctrines, considérées comme enseignements par Hanshan sont pour lui, comparables aux expédients. Il indique que la *nature* est en tous les êtres et que : « Nous qui possédons l'énergie de la *nature* sommes aptes à tout sans avoir besoin d'être instruits. Devons-nous encore recevoir l'enseignement ? » (自有性德。不待教而能者。又何用教).⁶³⁸ C'est-à-dire que la *nature* n'est pas acquise par l'enseignement, nous l'avons dit et répété, elle est originellement en chaque être. Malheureusement, les hommes ordinaires courent après leurs désirs et leurs passions et ignorent leur *nature*. On peut comparer leurs mauvaises pensées et leurs habitudes aux nuages et le soleil à la *nature*. Le soleil brille toujours dans le ciel, mais à cause des nuages épais et noirs, on ne peut l'apercevoir. Les saints doivent s'adapter à la situation pour créer des enseignements de la même façon que le vent chasse les nuages pour faire réapparaître le soleil. Le moine écrit :

是故聖人憫之。不得已而裁成以輔相之。務各使之以合中道。故立言以垂教。所謂修道者。修即如世之修理物件一般。使其不足者補之。有餘者去之。只就在人人不率性處。或太過者折之。不足者誘引之。以之至於中道。將以復其性真耳。

⁶³⁶ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 577.

⁶³⁷ *Commentaires de l'Invariable Milieu*, *op.cit.*, p. 2.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 3.

C'est pourquoi les saints éprouvent de la compassion envers eux et en sont réduits à concevoir un enseignement pour les aider. Les saints ont pour but de les guider pour qu'ils se conforment à la voie médiane. C'est pourquoi ils rédigent des textes qui contiennent leur enseignement. C'est ce qu'on appelle la pratique de la Voie. Cette pratique est comparable à la réparation des objets dans le monde ordinaire : on ajoute ce qui manque et on enlève le superflu. Il faut repérer les actes de ceux qui ne se conforment pas à leur *nature*, faire revenir ceux qui vont trop loin et inciter à avancer ceux qui ne parcourent pas suffisamment de chemin. Il faut les guider jusqu'à la voie médiane pour qu'ils retrouvent l'état véritable de leur *nature*.⁶³⁹

Dans ce paragraphe, on voit que quelle que soit la forme des enseignements donnés par les saints, ils ont pour but de guider les hommes ordinaires à se conformer à la Voie médiane et ultime. Or, se conformer à la voie médiane et ultime signifie qu'on retourne à la *nature* et qu'on agit en s'appuyant sur la *nature* et non sur l'esprit erroné. Encore une fois, le maître bouddhiste montre que faire comprendre la *nature* aux autres est l'enseignement ultime.

Dans l'*Invariable milieu*, il est écrit :

喜怒哀樂之未發謂之中。發而皆中節謂之和。中也者天下之大本也。
和也者天下之達道也。

On nomme *équilibre* l'état dans lequel le contentement ou la colère, le chagrin ou la joie ne se sont pas encore déployés. On nomme *harmonie* l'état dans lequel ils se sont déployés, mais avec une modération équilibrée. L'*équilibre* est, en effet, le grand fondement du monde. L'*harmonie* est la voie qui le pénètre de toutes parts.⁶⁴⁰

Dans ses commentaires, Hanshan juxtapose le terme *zhong* 中 (milieu, équilibre, médiane) avec un autre terme *he* 和 (harmonie), au lieu de *zhong* 中 et *yong* 庸 (invariable) qui composent le titre de cette œuvre. Selon lui, l'expression *zhongyong*

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 3-4.

⁶⁴⁰ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 577.

signifie la mise en pratique de la nature dans la vie quotidienne, tandis que *zhonghe* représente le fait que, grâce à la compréhension parfaite de la *nature* et la pratique, l'être a atteint le niveau ultime de la Voie, applique désormais sa sagesse et exerce une influence bénéfique sur le monde. C'est-à-dire qu'il est entré en action pour sauver les êtres. Le moine explique :

所謂繼天之命。立人之極。而為君為師。

Cela veut dire qu'il suit la volonté du Ciel pour former les hommes à la vertu en devenant soit un souverain soit un maître.⁶⁴¹

Lorsque les circonstances sont favorables et les conditions réunies, l'être éveillé peut exercer la mission de guider les êtres ordinaires soit par le gouvernement du monde soit par l'enseignement, selon les différentes opportunités. C'est ce que le maître bouddhiste considère comme *he* 和 (harmonie).

Une autre phrase qui concerne le terme *he* est la suivante : « C'est donc lorsque l'équilibre et l'harmonie accèdent à leur plus haut niveau que le ciel et la terre sont stabilisés et que les dix mille êtres croissent » (致中和。天地位焉。萬物育焉).⁶⁴² Hanshan considère aussi que *he* veut exprimer l'idée selon laquelle après leurs propres pratiques, les saints qui « ont déjà acquis la nature non-dualiste et médiane s'appuient sur ce qu'ils possèdent pour conduire les autres » (已得處中莫二之性。即以已之所得。推而為人).⁶⁴³ Par cette interprétation, Hanshan met en avant l'action des bodhisattvas qui s'efforcent de transmettre la Voie ultime aux êtres animés.

À travers le terme *he* 和 (l'harmonie), le maître bouddhiste révèle aussi le point de vue selon lequel les êtres éveillés se comportent et vivent d'une façon exemplaire et attirante dans la vie quotidienne de sorte que, sans la moindre parole, ceux qui les rencontrent sont imperceptiblement touchés par leur comportement et l'aura qui

⁶⁴¹ *Commentaires de l'Invariable Milieu, op.cit.*, p. 8.

⁶⁴² Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 577-578.

⁶⁴³ *Commentaires de l'Invariable Milieu, op.cit.*, p. 10.

émane de leur personne. Étant remué, l'esprit de ces êtres auparavant résistant et têtus s'adoucissent sans qu'ils en aient conscience. Le moine considère ainsi le terme *he* comme la vertu complète des saints qui imprègne imperceptiblement tous les êtres.

Hanshan ressasse incessamment l'importance de la compréhension de la *nature* et n'oublie pas, bien entendu, de la rappeler lorsqu'il s'agit de l'enseignement. C'est ce qu'il veut exprimer en commentant la phrase suivante de l'*Invariable milieu* :

故君子以人治人。改而止。忠恕違道不遠。施諸己而不願。亦勿施於人。

C'est pourquoi l'homme de bien ne gouverne l'homme qu'en s'appuyant sur l'homme et ne met un terme à son action que lorsqu'il en a modifié l'objet. Il fait preuve de loyauté et de mansuétude sans jamais s'éloigner à grande distance de la Voie. Il se garde ainsi d'infliger à autrui ce qu'il ne désire point qu'autrui lui inflige.⁶⁴⁴

Le maître bouddhiste donne à l'expression *zhiren* 治人 (gouverner l'homme) le sens de guider les êtres vers la compréhension de la *nature*. Selon lui, le mot *gai* 改 (corriger ou se corriger) est très important dans cette démarche. Il l'interprète plutôt par « se corriger », car, somme toute, il faut que les êtres ordinaires reconnaissent leurs erreurs et leurs fautes pour s'amender et personne d'autre qu'eux-mêmes ne peut les y forcer. Selon lui, l'esprit de repentance est très important et peut permettre à l'homme de retrouver la confiance en soi et de se rapprocher de la Voie. Or, il faut signaler aux autres leurs fautes mais sans prétendre les réprimer de manière excessive ni trop attendre d'eux. Il faut garder la juste mesure et savoir où s'arrêter.⁶⁴⁵

Le moine décompose le caractère *zhong* 忠 (loyauté) en deux éléments : *zhong* 中 (milieu, équilibre, médiane) et *xin* 心 (esprit, cœur) et de même, pour le caractère *shu* 恕 (mansuétude) : *ru* 如 (ainsité) et *xin* 心 (esprit, cœur). À partir des composants, le maître explique que *zhong* désigne la sincérité de l'homme lorsqu'il reconnaît ses

⁶⁴⁴ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 581-582.

⁶⁴⁵ Voir *Commentaires de l'Invariable Milieu*, *op.cit.*, p. 22-23.

erreurs et regrette amèrement de ses passions mauvaises, tandis que le caractère *shu* représente l'indulgence des saints qui savent que, malgré les dérives de l'esprit, les hommes ordinaires pourront un jour atteindre aussi la sainteté. Selon le maître, les saints arrivent à se mettre dans la peau des hommes ordinaires pour trouver l'enseignement adapté à la condition de ces derniers.⁶⁴⁶

Pour Hanshan, il est important que les saints exercent leur influence sur le monde lorsque les conditions sont favorables. Dans ses annotations du *Zhuangzi*, bien qu'il ne préconise pas l'action de guider les êtres aussi clairement et directement que dans les commentaires des deux œuvres confucéennes, il exprime l'idée de *neisheng waiwang* 內聖外王 (sainteté intérieure et royauté extérieure) pour montrer que l'état de sainteté n'est accompli que par sa mise en œuvre dans le monde.

Le maître bouddhiste interprète l'histoire rapportée dans le premier chapitre du *Zhuangzi* du grand poisson Kung métamorphosé en un oiseau géant, Peng, qui s'envole vers la voûte des cieux. Il considère que la métamorphose de Kung en Peng figure la formation de la sainteté des saints, tandis que l'élan et l'envol de Peng représente la mise en pratique sur le monde. Il écrit :

縱有大聖之作用，若不乘世道交興之大運，亦不能應運出興，以成廣大光明之事業。是必深畜厚養，待時而動，方盡大聖之體用。

Bien que les saints aient une grande capacité, ils ne peuvent agir et mettre à exécution pour réussir une œuvre suprême s'ils ne profitent pas de circonstances importantes et favorables de leur temps. Ils doivent s'efforcer d'acquérir la sagesse et à se cultiver, attendre le moment propice pour agir afin d'accomplir le fondement et la mise en œuvre des grands saints.⁶⁴⁷

Ce passage montre à évidence que, si un être s'est perfectionné et s'est cultivé et est devenu enfin saint, il ne doit pas se contenter de rester à l'écart sans prendre en compte le monde extérieur et sans se soucier des autres êtres. Le maître bouddhiste utilise la phrase : « attendre le moment propice pour agir » pour signaler que les

⁶⁴⁶ Voir *Ibid.*, p. 23-24.

⁶⁴⁷ *Annotations du Zhuangzi, op.cit., juan.1*, p. 362 b14.

saints ne sont pas dépourvus de l'intention d'œuvrer pour le bien du monde. S'ils n'agissent pas, c'est parce que le moment n'est pas encore opportun. L'action des saints doit s'exercer en faveur d'autrui et non pour satisfaire leur propre égo ou étaler leur mérite. C'est pourquoi ils peuvent attendre longtemps avant d'agir. La mise en pratique de la sagesse consiste à s'améliorer personnellement, mais aussi à en faire profiter autrui. Hanshan souligne fortement l'importance d'être bon envers autrui dans ce passage.

Dans ce même chapitre, Zhuangzi dépeint les Immortels d'une très grande sagesse qui résident aux monts Gushe 姑射. Ces saints retirés ne s'intéressent apparemment pas aux affaires du monde. Or, selon Hanshan, même en refusant de gouverner le monde, les saints exercent néanmoins, à distance, une influence sur les hommes ordinaires. Pour lui, l'homme qui possède la sainteté intérieure influence le monde soit par son action (l'agir) soit par son absence d'action (le non-agir) :

此等人迫而應世，必為聖帝明王；無心御世，無為而化，其土苴緒余
以為天下國家。

Cette catégorie de gens, lorsqu'ils se sentent obligés de se lancer dans le monde, deviendront des souverains distingués ou des rois clairvoyants. S'ils n'ont pas envie de gouverner le monde, ils pratiquent le non-agir en transformant aussi le monde. Quelques miettes de leur sagesse suffiraient pour gouverner le monde.⁶⁴⁸

Dans ce passage, le maître bouddhiste utilise deux différentes expressions : *po* 迫 (se sentir obligé) pour la pratique du gouvernement en tant que souverain saint ; *wuxin* 無心 (l'esprit non-intentionné) pour la mise en œuvre de l'influence par la vertu et la sagesse. Cela montre qu'il est encore plus favorable à la deuxième façon de pratiquer. Bien entendu, il ne refuse pas la première, si les conditions et les circonstances l'exigent. Dans ses annotations, il donne ensuite sa définition du « saint » dans la phrase suivante : « Celui qui est doté d'un esprit profond s'accomplit

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 367 b14.

et arrive ensuite à transformer le monde. Il est appelé *saint* » (大而化之之謂聖).⁶⁴⁹ Il déclare encore une fois que pour devenir un saint, il faut exercer deux catégories essentielles de pratiques : il faut d'abord s'accomplir soi-même (représenté par le mot *da* 大) pour ensuite transformer autrui (par le mot *huazhi* 化之).

Pour synthétiser ce qui précède, nous dirons que pour le maître bouddhiste, influencer ou transformer le monde par la sagesse et la vertu est la démarche nécessaire d'un être éveillé. Néanmoins, dans un autre passage lorsque le maître commente le terme *xinmin* 新民 (renouveler le peuple) dans la *Grande Étude*, il révèle une autre pensée encore plus profonde et ultime du bouddhisme mahāyāna. Il écrit :

到此。在己不見有可明之德在民不見有可新之民。渾然一體。乃是大人境界。

Parvenu à cet état, on négligera de voir en soi la vertu qu'on fait resplendir, on ne verra pas non plus en autrui le peuple qu'on chérit. On forme avec toutes les choses une entité. Voilà l'état du « grand homme ».⁶⁵⁰

L'expression *daoci* 到此 (parvenir à cet état) désigne l'être qui a accédé lui-même à la compréhension de la *nature* et guide autrui sur la même voie. Or, l'état auquel le « Grand homme » parvient est celui vers lequel tendent les bodhisattvas. Selon Lin Jiping, l'état du « Grand homme » décrit par Hanshan dans ses commentaires de la *Grande Étude* est différent du sens originel donné par le confucianisme. Il écrit :

…… 其所描繪的這一大人境界，純屬佛家底「智」（或慧）境界，亦即禪宗底「靈知」的境界，而不是儒家底「仁」的境界。

因為一以修齊治平為目的，故主「仁」；一以了生脫死為究竟，故主「智」（或知）。這仁與智，便是儒佛唯一的疆界。

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 360 b08.

⁶⁵⁰ *Commentaires de la Grande Étude, op.cit.*, p. 762 b10.

[...] L'état du « Grand homme » appartient à l'état de la sagesse (ou la sagesse) du bouddhisme et aussi à celui de la « connaissance merveilleuse » de l'école Chan mais non pas à celui de « l'humanité » du confucianisme.

Comme l'un a pour but de se cultiver, régler [les affaires familiales], mettre en ordre [les principautés] et rendre [le monde] en paix, il prend « l'humanité » comme principe ; comme l'autre considère la délivrance des morts et des renaissances comme sa finalité, il prend « la sagesse » (ou la sagesse) comme principe. L'humanité et la sagesse sont la seule frontière entre le confucianisme et le bouddhisme.⁶⁵¹

Pour comprendre l'idée générale que Hanshan veut exprimer, lisons un autre passage d'une de ses œuvres bouddhistes :

……般若教菩薩法。以度眾生為第一。以不住眾生相為妙行。所謂滅度無量無數眾生。實無一眾生可度。是了眾生相空也。然我即眾生之眾生也。眾生既空。我亦何有。我人皆空。中間事業。誰作誰受。

[...] La prajñā enseignée aux bodhisattvas considère que sauver les êtres ordinaires est la chose la plus importante et que ne pas s'attacher à l'apparence de l'existence des êtres ordinaires est la pratique merveilleuse. C'est ce qu'on dit : « Détruire l'illusion des innombrables êtres animés pour qu'ils atteignent le Nirvāna et il n'y a pas en effet un seul être animé à sauver », c'est de comprendre que l'apparence des êtres animés est la vacuité. Or, le « moi » est aussi un être animé parmi tous les êtres animés. Puisque les êtres animés sont vides, comment « moi » peut-il exister ? Puisque « moi » et autrui sont vides, qui peut pratiquer la mise en œuvre et qui peut en bénéficier ?⁶⁵²

Dans ce passage, le maître bouddhiste explique clairement que les bodhisattvas ne se voient pas en train de sauver les êtres animés, puisque tout est vacuité, y com-

⁶⁵¹ Lin Jiping 林繼平, « Cong Yangming Hanshan zhi shi *Daxue* kan rufo jiangjie » 從陽明憨山之釋大學看儒佛疆界 (Percevoir la frontière entre le confucianisme et le bouddhisme à travers les commentaires de la *Grande Étude* de Yangming et de Hanshan), *Xiandai fojiao xueshu yekan* 現代佛教學術月刊, N.90, 1980, p. 243.

⁶⁵² *Mengyou ji*, op.cit., juan.7, p. 506 b23.

pris les bodhisattvas eux-mêmes, les êtres animés et l'action de sauver. En effet, cette pensée que le maître transmet provient du *Sūtra du diamant*. Durant le prêche de ce sūtra, le Bouddha Sâkyamuni dévoile le sens profond du dharma à son disciple Subhūti 須菩提 :

諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：「所有一切眾生之類，……我皆令入無餘涅槃而滅度之。」如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。

Subhūti, les bodhisattvas et les mahāsattvas dompteront leur esprit de la manière suivante : « Toutes les catégories des êtres animés, [...] Je dois les guider à présent jusqu'à ce qu'ils atteignent le Nirvāna et anéantissent complètement leurs illusions. » Malgré le fait d'avoir guidé d'innombrables êtres animés, il n'y a pas en effet un seul être qui ait reçu ce guidage. Pourquoi ? Parce que, Subhūti, si les bodhisattvas ont gardé l'idée de l'apparence d'un moi, d'autrui, de la vie, de la durée des choses, ils ne peuvent être considérés comme bodhisattvas.⁶⁵³

On voit que l'idée du paragraphe de sa dissertation bouddhiste et celle du passage des commentaires de la *Grande Étude* sont toutes issues du *Sūtra du diamant*. Cette pensée est primordiale pour les êtres qui veulent guider et sauver les êtres. Pour le bouddhisme, si celui qui pratique cette action s'attache aux êtres auxquels il doit bénéficier et à l'action de faire le bien, il n'est qu'un être ordinaire comme tous les autres et non pas un vrai être éveillé. Seuls, les êtres qui comprennent profondément la vacuité de leur propre existence, de celle de autrui, celle de toutes les choses auxquelles ils œuvrent, peuvent accomplir parfaitement leur mission.

Hanshan ne se contente pas d'élaborer, dans ses œuvres, une théorie sotériologique. Il la met en pratique lui-même, dans sa vie monastique. Citons ce passage à propos de l'importance de cette pensée dans la pratique du maître bouddhiste pour conclure :

⁶⁵³ Kumārajīva (trad.), *op.cit.*, *juan.1*, p. 749 a05.

……憨山初出家時其關注點先侷限於己身生死大事，漸至教界法門之衰替，後及蒼生百姓社會之安寧。……首先他認為出世法是不離世間……其次，他認為修道基點肇於人道。……最後一點是憨山接受大乘佛教菩薩思想，而且力行之。……

[...] Au début, lorsqu'il est entré dans la religion bouddhiste, Hanshan ne s'intéressait qu'à la grande affaire de la vie et de la mort, pour son propre compte. Progressivement, il s'inquiète de la décadence de l'enseignement et de la pratique bouddhiste. Plus tard, il se préoccupe du bien-être de la société et du peuple [...] D'abord, il pense que la doctrine suprahumaine ne s'éloignait pas du monde séculier. [...] Ensuite, il trouva que la pratique de la Voie était basée sur la voie humaine. [...] Enfin, Hanshan accepta la pensée des bodhisattvas du Grand Véhicule et s'efforça de la mettre en pratique.⁶⁵⁴

⁶⁵⁴ Shi Jianye 釋見曄, « Yi Hanshan weili tanjiu wanMing fojiao zhi “fuxing” neihan » 以憨山為例探究晚明佛教之“復興”內涵 (Recherche sur la signification de la « renaissance » du bouddhisme à la fin de la Dynastie Ming en s'appuyant sur l'exemple de Hanshan), *Zhonghua foxue yanjiu* 中華佛學研究, N°2, 1998, pp. 242- 244.

Chapitre VI. Le monde séculier

Comme nous l'avons remarqué dans le deuxième chapitre de notre thèse, bien que moine, Hanshan Deqing s'intéresse aussi au monde séculier. Ce qu'il préconise essentiellement dans ses œuvres, c'est de changer l'esprit de l'homme et de lui faire comprendre sa *nature* pour transformer le monde et la société. Dans ce chapitre, nous tenterons d'analyser quelle est, selon lui, l'attitude correcte que l'homme est censé adopter pour vivre dans le monde séculier, comment il peut jouer les multiples rôles qu'exigent les différentes relations sociales et comment les souverains doivent se comporter pour bien gouverner le monde. Cette étude sera faite à partir des commentaires du maître sur l'*Invariable milieu* et le *Zhuangzi*, puisque ces œuvres concernent plus précisément ce sujet.

1. Se comporter dans la société

Dans la société, les hommes du commun entretiennent plusieurs relations sociales. Ce sont principalement, les relations entre le souverain et les sujets, entre le père et les fils, entre le mari et la femme et entre les amis. Hanshan considère ces relations du monde séculier comme importantes. Il traite ce sujet en s'appuyant sur ses commentaires de l'*Invariable milieu* et ceux du *Zhuangzi* pour guider les lettrés et les hommes ordinaires dans une compréhension supérieure vis-à-vis de la Voie. D'abord, dans ses commentaires de l'*Invariable milieu*, le maître insiste encore sur l'importance de la mise en œuvre de la *nature*. Il montre que la compréhension de la *nature* peut avoir un impact primordial sur l'amélioration, voire même la sublimation des relations sociales. En plus, il considère que les relations humaines ne peuvent « être en dehors de cette *nature*. » (*lici xingwai* 離此性外)⁶⁵⁵ et que celles qui n'émanent pas spontanément de la *nature* ne sont pas suffisamment sincères.

La phrase : « On nomme *voie* le respect de cette *nature*. » (率性之謂道) de l'*Invariable milieu*,⁶⁵⁶ nous l'avons déjà étudiée dans les deux chapitres précédents. Le maître bouddhiste l'analyse aussi dans la perspective de se comporter avec autrui. Selon lui, lorsque l'homme se conforme à sa *nature* :

……謂順此光明精一到誠之性。以之事君。則性忠。以之事親。則性孝。以之處夫婦。則性和。以之待朋友。則性信。……以之處上下之分。截然不亂。謂之性禮。

[...] Lorsqu'on se conforme à cette nature brillante, raffinée, unique et totalement sincère pour servir son prince, on possède la nature loyale ; lorsqu'on se conforme à cette nature pour servir ses parents, on possède la nature pieuse ; lorsqu'on se conforme à cette nature pour vivre en couple, on possède la nature harmonieuse ; lorsqu'on se conforme à cette nature pour traiter les amis, on possède la nature véridique ; [...] lorsqu'on se conforme

⁶⁵⁵ *Commentaires de l'Invariable Milieu, op.cit.*, p. 2.

⁶⁵⁶ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 577.

à cette nature pour faire face à la distinction entre les supérieurs et les inférieurs, on est en pleine possession de ses moyens et la nature s'appelle dans ce cas, les rites.⁶⁵⁷

Hanshan veut exprimer l'idée selon laquelle si l'homme n'a pas atteint la compréhension de sa *nature* en s'y conformant, il ne peut être vraiment loyal envers son souverain, être pieux envers ses parents, vivre en parfaite harmonie en couple, être fidèle envers ses amis. En effet, d'après le bouddhisme, avant d'avoir atteint l'Éveil, l'homme est toujours tourmenté par les trois poisons (*sandu* 三毒) qui sont la convoitise (*tan* 貪), la colère (*chen* 嗔) et la stupidité (*chi* 痴). Il s'affaire dans le cycle incessant de ces trois poisons et n'arrive pas à en sortir. Dans ces conditions, il ne peut même s'entendre paisiblement avec son propre esprit. Comment serait-il possible qu'il entretienne des relations parfaites avec autrui ?

Dans la deuxième partie du chapitre précédent, nous avons déjà abordé la question de la nuisance des sentiments. Le maître bouddhiste considère que, bien entendu, celui qui ne se conforme pas à sa *nature* est facilement manipulé par ses sentiments. Ainsi la soi-disant fidélité, la piété filiale et la confiance sont des sentiments partiels et trompeurs. À cause de la partialité de l'esprit, les relations humaines dérivent dans la mauvaise direction. Il écrit :

故於事親事君。皆出於情。而不尊性。情者末也。豈能立天下之大本乎。

C'est pourquoi lorsque les hommes servent leurs parents et leur souverain, ils écoutent leurs sentiments au lieu de suivre leur *nature*. Les sentiments sont accessoires, comment pourraient-ils établir le grand principe du monde entier ?⁶⁵⁸

Dans l'*Invariable milieu*, Confucius s'extasie devant l'action vertueuse de Shun 舜 en proclamant :

⁶⁵⁷ *Commentaires de l'Invariable Milieu, op.cit., p. 2.*

⁶⁵⁸ *Ibid., p. 8*

舜其大知也與。……隱惡而揚善。執其兩端。用其中於民。其斯以為舜乎。

Shun était un homme de grand savoir ! [...] Celant dans l'obscur le mal, exaltant en pleine lumière le bien. Prenant en compte les deux extrêmes [des avis], n'usant que d'opinions médianes à l'égard du peuple. C'est ainsi qu'était Shun ! »⁶⁵⁹

Le maître bouddhiste explique précisément pourquoi Shun a pu recevoir un tel éloge en s'appuyant sur l'histoire de Shun avec sa famille.⁶⁶⁰ Il assimile la phrase « Celant dans l'obscur le mal, exaltant en pleine lumière le bien » à ce que dit Mencius : « Si Xiang est soucieux, il est aussi soucieux ; si Xiang est ravi, il est aussi ravi. » (象憂亦憂，象喜亦喜).⁶⁶¹ Le maître bouddhiste explique que la *nature* de l'homme est originellement bonne et si l'homme fait le mal, c'est parce qu'il est perverti par ses mauvaises habitudes et ne peut en sortir. Puisque Shun se conforme à sa *nature*, il ne voit que la bonté et non le mal chez autrui. Le moine explique :

故隱惡而揚善。即以待象之心。以待天下之人。所謂親親而仁民。

« Celant dans l'obscur le mal, exaltant en pleine lumière le bien », c'est donc de traiter les hommes du monde entier du même cœur que Shun traite Xiang. C'est ce qu'on appelle « Aimer d'abord ses proches puis traiter le peuple avec bonté »⁶⁶²

⁶⁵⁹ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 578-579.

⁶⁶⁰ Cette histoire est consignée dans le *Shangshu* 尚書, le *Shiji* 史記 et le *Mencius* 孟子. Le personnage de Xiang dans cette légende était le demi-frère cadet de Shun. Les parents préféraient leur fils cadet, Xiang et détestaient Shun. Xiang et ses parents projetèrent de faire mourir Shun en le jetant dans un puits. Or, ayant creusé par avance un tunnel dans le puits, Shun réussit à en réchapper. Xiang qui croyait avoir tué Yao entra dans la chambre de celui-ci et le découvrit avec stupeur jouant de la musique sur son lit. Paniqué, Xiang dit à Shun: « Tu m'as manqué. J'ai eu du chagrin ». Selon Mencius, Shun, étant un homme vertueux, bien qu'il sache que son frère voulait sa mort, il ne lui en tint pas rigueur. Au contraire, il lui démoigne de l'affection au lieu de le traîner avec haine et colère. Cette histoire rappelle, par bien des aspects, celle de Joseph et ses frères dans la Bible. Il témoigna de la même grandeur d'âme que Shun en pardonnant à ses frères qui avaient eux aussi voulu l'assassiner en le jetant dans un puits.

⁶⁶¹ *Commentaires de l'Invariable Milieu*, *op.cit.*, p. 13.

⁶⁶² *Ibid.* La dernière phrase provient aussi du *Mencius*.

Il montre que celui qui suit sa *nature* comprend que tous les êtres sont originellement bons grâce à leur *nature*. C'est pourquoi il peut traiter tout le monde comme il traite ses proches parents.

Hanshan considère que la phrase « Prenant en compte les deux extrêmes [des avis] » (*zhiqu liangduan* 執其兩端) de l'*Invariable milieu* révèle le sens profond de l'acte de Shun lorsqu'il épouse les deux filles de Yao sans avoir prévenu ses parents. D'après lui, Shun se trouve face à un grand dilemme, à cause de ce mariage proposé par Yao. Or, à travers la façon dont Shun gère la situation et permet de maintenir l'harmonie dans les relations importantes, on peut comprendre en quoi consiste la vertu d'un grand homme. Il écrit :

天下之事。唯君親夫婦為大倫。此乃率性德之行。仁義禮之所在也。

Parmi les affaires du monde entier, il n'y a que la relation avec le souverain, celle avec les parents et celle entre le couple qui appartiennent aux lois immuables des relations sociales. L'homme doit suivre la vertu de sa *nature* à partir de ces relations pour pratiquer l'humanité, la justice et l'urbanité.⁶⁶³

Hanshan pense que si Shun avait prévenu son père de son mariage, celui-ci n'aurait pas accepté. Or, Yao était le souverain et le père du Shun son sujet. Par son refus d'accepter la volonté du prince, le père de Shun se serait montré infidèle à son suzerain et père cruel envers Shun. C'est pour que son père n'ait pas à subir de tels reproches que Shun préféra passer pour un fils impie. Par ailleurs, selon le moine, si Shun s'était soumis à son père en n'épousant pas les filles de Yao, il aurait contrevenu aux ordres de son souverain et ne se serait pas conformé à la loyauté obligatoire des subordonnés envers leur supérieur. Si Yao avait voulu marier ses filles à Shun, c'était pour qu'il soit parfaitement légitime lorsque plus tard, il lui céderait son trône. Car, en tant qu'homme vertueux, Shun était l'homme adéquat et pour assumer la grande responsabilité de gouverner pour le bien du monde. Shun devrait

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 13-14.

donc accepter le mariage pour le bénéfice du peuple au lieu de se soucier de ses propres intérêts. Hanshan exprime ainsi ses idées dans le passage suivant :

此舜之所以當其難處之際。而權宜於進退可否輕重之間而折中之。意謂與其寧失之禮。而不失萬世之常利。寧忍自負不孝之罪。而不忍揚親之大惡。此舜之心所以不告而娶也。

Shun se trouvait dans un dilemme. Il devait décider de reculer ou d'avancer, pesait le pour et le contre, évaluait ce qui était sans inconvénient ou lourd de conséquences pour prendre un moyen terme. Il préféra enfreindre les conventions sociales plutôt que de perdre le bénéfice permanent des mille générations. Il préféra porter l'opprobre d'être fils impie plutôt que d'ébruiter la malversation de ses parents. Voici l'intention de Shun lorsqu'il se maria sans en avoir informé ses parents.⁶⁶⁴

Lorsqu'un homme vertueux se trouve pris entre deux feux, il doit opter pour la solution la plus profitable à autrui, même si celle-ci est à son détriment. Il doit tenir compte des conséquences à long terme de ses actes au lieu de n'avoir en vue que ses intérêts du moment. Il doit faire preuve d'abnégation et faire passer le bien des autres avant le sien. C'est de cette façon qu'Hanshan explique le passage de l'*Invariable milieu*, où il est écrit : « n'usant que d'opinions médianes à l'égard du peuple. » (用其中於民)⁶⁶⁵.

Hanshan estime de la plus grande importance la fidélité et la loyauté envers son pays. Comme nous l'avons déjà montré dans le chapitre précédent, il pense qu'il est convenable pour un être éveillé de gouverner le monde quand les circonstances le demandent. Mais dans ce cas, l'être éveillé ne participe aux affaires du monde qu'au profit du peuple et du monde sans se soucier de lui-même. Le maître bouddhiste va très loin dans ce sens :

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 14-15.

⁶⁶⁵ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 579.

至若一旦迫不得已而應世。或遭時不利。值國無道。雖至死而不變其忠義之節。

Quant à celui qui est obligé de se lancer dans le monde, même s'il rencontre des circonstances défavorables ou un pays mal gouverné, il ne changera pas sa conduite fidèle et loyale bien qu'il se trouve devant la mort.⁶⁶⁶

Quelles sont, selon Hanshan les circonstances contraignantes ? Quand le sage se sent-il obligé d'intervenir dans les affaires du monde ? En période troublée, répond-il, au moment où le monde est désorienté et a besoin d'être guidé. Mais même si celui qui se mêle du gouvernement du monde se trouve dans des situations néfastes, face à un tyran, sa conduite vertueuse restera vertueuse. Seuls, ceux qui comprennent parfaitement la voie de la fidélité et la justice arrivent à cet état. Il déclare : « Pour arriver à cela, il faut se conformer à la vertu médiane de la *nature*. » (斯皆賴所持中庸之性德而然也)⁶⁶⁷ en revenant encore à l'idée de la compréhension de la *nature*.

L'*Invariable milieu* montre l'harmonie des relations humaines dans le paragraphe suivant :

君子之道。闢如行遠必自邇。闢如登高必自卑。詩曰。妻子好合。如鼓瑟琴。兄弟既翕。和樂且耽。宜爾室家。樂爾妻孥。子曰。父母其順矣乎。

Emprunter la voie de l'homme de bien, c'est un peu comme faire un voyage lointain : il faut commencer par parcourir le chemin proche de chez soi. C'est un peu comme escalader une montagne : il faut commencer par en gravir un contrefort.

Car il est dit dans le *Shi* :

Comme cithare et luths s'accordent femme et fils,
Lors les frères s'entendent, tout est joie et délices !
Dans votre maisonnée tout le monde est content ;
Chacun donc est joyeux, l'épouse et les enfants !

⁶⁶⁶ *Commentaires de l'Invariable Milieu, op.cit., p. 17.*

⁶⁶⁷ *Ibid.*

Le maître dit encore : « N'est-ce pas à cela que les pères et les mères doivent se conformer ? » ⁶⁶⁸

Hanshan considère que la première phrase insiste sur l'importance de la sincérité de l'homme. Il pense que pour atteindre la voie de l'Invariable milieu, il faut réussir d'abord à entretenir les relations humaines. Or, « Parmi toutes les relations, la relation conjugale est la plus intime et la plus difficile à transformer » (而夫婦又人倫中之最親密而難感化者).⁶⁶⁹ Être sincère est la condition nécessaire pour bien s'entendre dans la vie de couple. D'après lui, dans le paragraphe ci-dessus, si l'auteur cite les vers du *Classique des Odes* dont le premier vers fait l'éloge de l'amour conjugal, c'est parce que celui qui arrive à maintenir une ambiance aimable et douce à l'intérieur du couple est capable de rendre toutes les autres relations harmonieuses. Celui qui s'entend cordialement avec sa femme, ses enfants et ses frères répond assurément au vœu de ses parents. Il peut ainsi atteindre le résultat de *jiaqi* 家齊 (les affaires familiales étant réglées) pour ensuite *zhiguo* 治國 (gouverner le pays) et *ping tianxia* 平天下 (établir l'ordre sous le ciel). En mentionnant ces trois termes, Hanshan renvoie aussi à l'idée de sincérité de la *Grande Étude* puisque c'est dans cette œuvre que ces termes apparaissent.

Hanshan accorde aussi une grande importance à la piété filiale. Il n'est pas surprenant de constater qu'il rapproche la piété filiale de la *nature*. Il appelle « cent pratiques » (*baixing* 百行) la mise en œuvre de la *nature* (plus précisément la vertu de la *nature*) en considérant la piété filiale comme le principe des « cent pratiques ». ⁶⁷⁰ Lorsqu'il commente les paroles de Confucius : « Shun fit preuve d'une grande piété filiale » (舜其大孝也與)⁶⁷¹ dans l'*Invariable milieu*, il approuve la grande vertu de Shun en affirmant que si Shun fit preuve d'une si grande piété filiale, c'est qu'il était :

⁶⁶⁸ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 583.

⁶⁶⁹ *Commentaires de l'Invariable Milieu*, *op.cit.*, p. 28.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁷¹ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 584.

« le saint qui se conforme à sa *nature*. » (盡性之聖人).⁶⁷² Ainsi, toutes ses actions émanant de cette *nature* sont grandes, y compris évidemment sa piété filiale.

Dans l'*Invariable milieu*, Confucius fait l'éloge du roi Wu et du duc de Zhou en s'exclamant : « Grande était la piété filiale du roi Wu et du duc de Zhou ! » (武文周公其達孝矣乎).⁶⁷³ Selon Hanshan, ce passage signifie que, comparé au roi Wu et au duc de Zhou, Shun n'avait pas encore atteint l'apogée : Hanshan compare la piété filiale du roi Wu et celle du duc de Zhou avec celle de Shun, pour montrer que les deux premiers arrivent à pratiquer « la Voie sans obstacle du monde » (*xianxi zhi dadao* 天下之達道) ainsi que « la Voie de la piété filiale du monde » (*tianxia zhi xiaodao* 天下之孝道), tandis que Shun se limite à la grande piété filiale qui se conforme à la *nature*.⁶⁷⁴ Par la suite, Hanshan ajoute à l'appui de ce jugement que, malgré sa vertu et son comportement correct, Shun a au-dessus de lui un père obstiné, une mère (plutôt une belle-mère) malintentionnée et au-dessous, des enfants et des petits-enfants sans envergure et incapables de continuer son œuvre. Le maître explique :

故其建立皆從多少憂患中來。然憂與和相反。故但能立大本而已。

[Shun], pour accomplir son œuvre, combien de tribulations ne dut-il pas subir ! Or, les tribulations sont contraires à l'harmonie. C'est pourquoi il n'arriva qu'à établir le grand principe.⁶⁷⁵

Le maître bouddhiste montre que l'accomplissement de Shun ne peut se réaliser qu'à l'intérieur de ses propres limites. Il n'arrive à transformer personne de son entourage. C'est pourquoi il ne considère pas Shun comme ayant atteint le plus haut niveau. Les autres rois saints tels que le roi Wen, le roi Wu et le duc de Zhou 周公 sont bien supérieurs à Shun, d'après le maître. Il montre que le roi Wen a le saint Wang Ji 王季 comme père et le saint roi Wu comme fils. Tous trois se sont inscrits

⁶⁷² *Commentaires de l'Invariable Milieu*, op.cit., p. 31.

⁶⁷³ Rémi Mathieu (trad.), op.cit., p. 585.

⁶⁷⁴ *Commentaires de l'Invariable Milieu*, op.cit., p. 32.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 33.

dans la continuité nécessaire à l'accomplissement des grandes aspirations. Selon lui, le roi Wen n'avait pas à se soucier de sa succession. Le maître écrit : « Son bonheur et sa vertu sont beaucoup plus purs et parfaits que ceux de Shun ! » (此其福德之純全有過於舜者遠矣).⁶⁷⁶

Quant au roi Wu, le moine considère qu'il culmine dans le bonheur et la vertu, puisqu'il hérite de l'œuvre de son père et de son grand-père en la portant jusqu'à son plein épanouissement. Le maître bouddhiste justifie la légitimité de l'expédition punitive qu'il mena contre le roi Zhou. Selon lui, bien que le roi Wu ait tué le souverain dont il était sujet et qu'il ait semblé usurper son trône, ce régicide ne peut être considéré comme un crime. Car étant un homme vertueux, si le roi Wu a entrepris une telle action, c'était pour le bien du monde entier et non pas pour lui-même. Le moine écrit :

且伐紂又非武王偶然一己之心。乃順天順民以承文王之先志。故事非己為。功非己有。是故雖有放弑之跡。而無篡逆之罪。

Lorsque le roi Wu attaqua le roi Zhou, il n'avait aucune intention égoïste. Il ne faisait que se conformer à la voie du Ciel et au peuple pour suivre les dernières volontés du roi Wen. Il n'agissait pas à ses propres fins et ne s'appropriait pas le mérite. C'est pourquoi, malgré le régicide, il ne commit pas le crime d'usurpation.⁶⁷⁷

À travers ce paragraphe, le maître bouddhiste montre l'atrocité de Zhou, persécuteur du peuple. Le roi Wu ne le tua que pour délivrer le peuple de la souffrance et du désastre. D'autre part, sa totale absence d'ambition pour lui-même, l'exonère de toute accusation d'usurpation du trône. Pourtant, bien que le maître bouddhiste chante les louanges du roi Wu, il considère tout de même sa vertu imparfaite par rapport à celle de son frère, le duc de Zhou. Le maître en effet, accorde une grande importance aux rites pour vénérer les ancêtres. C'est pourquoi il situe le duc Zhou plus haut que le roi Wu, sur l'échelle des vertus. Car, selon lui, « Il est

⁶⁷⁶ *Ibid.*

⁶⁷⁷ *Ibid.*

dommage que le roi Wu ait reçu si tardivement le mandat du Ciel. Il put réaliser le souhait de son père, mais il n'eut pas le temps de faire honneur à ses ancêtres. Sa vertu n'est donc pas encore parfaite » (惜乎武王受命之晚。但能繼父之志。而猶未及光揚祖考。以成祭祀之禮。於德尚有所闕).⁶⁷⁸ Le duc de Zhou était accompli dans « la vertu complète civile et militaire » (全文武之德).⁶⁷⁹ Car, il établit non seulement les rites, mais il créa encore la musique. Il lui confère le titre posthume de souverain et l'honore d'une cérémonie de sacrifice aussi grandiose que celle que fit l'empereur à son grand père et à Ji Qi 姬棄, le fondateur du clan Zhou. Dans les commentaires, le maître bouddhiste témoigne d'une admiration sans réserve à l'égard de la piété filiale du duc de Zhou.

Dans l'*Invariable milieu*, Confucius déclare que si un homme vertueux n'occupe pas une fonction éminente, il ne lui sera pas possible d'inventer les rites ou les musiques du pays. Le moine considère qu'à travers ces paroles, c'est de lui-même que Confucius parle. Car, malgré sa vertu, Confucius n'est pas sur le trône comme le roi Wen, il ne peut ainsi pratiquer la voie des souverains. Le moine explique ces propos en détail :

以議禮制度考文。乃天子之事耳。非匹夫之所敢僭為也。況今明明堂堂周之天子在上。而天下一統。其車同軌。而書同文。行同倫也。

Vérifier et corriger les classiques en suivant les règlements de la révision des rites est une prérogative du fils du Ciel. L'homme du commun n'ose pas s'arroger le droit de l'exercer. D'autant plus qu'à l'époque, le grand empereur Zhou régnait et que le monde était unifié : les essieux des chars avaient le même écartement, les livres étaient rédigés dans le même système d'écriture et les actes se conformaient aux mêmes règles.⁶⁸⁰

Confucius œuvre ainsi aux affaires en rapport avec sa place dans la société. Gardant sa clairvoyance et sa prudence pour protéger sa propre personne, il se

⁶⁷⁸ *Ibid.*

⁶⁷⁹ *Ibid.*

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 62.

contente de son sort. Lorsque le monde est bien gouverné, que le souverain a déjà établi l'ordre dans la société, les saints n'ont plus à intervenir dans les affaires du gouvernement. Selon le moine, Confucius se conforme à la Voie médiane, c'est pourquoi il est considéré comme un homme vertueux et sage.

Si Hanshan accorde une telle importance à la vénération des ancêtres, aux rites et à la piété filiale, c'est parce que ses commentaires s'adressent principalement aux lettrés confucéens. Or, pour guider les hommes ordinaires dans la compréhension de la Voie, il faut se conformer aux mœurs du monde séculier. Il exprime déjà ce point dans sa *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi*. Dans cette œuvre, il cite l'exemple du Bouddha Sâkyamuni qui retourna au palais royal pour porter le cercueil de son père sur l'épaule et prêcher la loi à sa mère pour la libérer de la souffrance. Le moine explique que si le Bouddha agit ainsi, c'est « pour montrer qu'on ne doit pas contrevenir à la loi du monde ordinaire lorsqu'on vit dans ce monde » (示處世不越世法也).⁶⁸¹

Pour conclure ses commentaires des actes des trois saints rois du clan Zhou, le moine cite un passage représentatif de la pensée bouddhiste. Il écrit ainsi :

上至天子王侯。下及士庶。於其父母。無論貴賤。而孝道之心皆同一體而行之。此豈非天下之達孝乎。

Du plus haut, le Fils du Ciel et la noblesse, au plus bas, les lettrés et jusqu'au peuple, qu'on soit noble ou roturier, tous les parents doivent être traités de la même façon, avec un cœur pieux et soumis. Cela n'est-il pas la piété filiale ultime du monde entier ?⁶⁸²

Le plus important, c'est de traiter tous les parents du monde avec la même piété filiale, quel que soit leur rang ou leur statut. Le moine utilise le terme *yiti* 一體 (un seul et unique corps) pour montrer qu'il faut considérer tous les parents comme faisant partie d'un même corps. L'acte de posséder une telle équanimité d'esprit à

⁶⁸¹ *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi*, op.cit., p. 769 a07.

⁶⁸² *Commentaires de l'Invariable Milieu*, op.cit., p. 34.

l'égard des parents, Hanshan l'appelle « la piété filiale ultime du monde entier » (*tianxia zhi daxiao* 天下之達孝).

Dans un passage suivant, le moine développe l'idée de *daxiao* 達孝 (piété filiale ultime). Il exprime l'idée selon laquelle dans l'*Invariable milieu*, s'il est écrit : « Lorsqu'on fait circuler les coupes à boire, les moins dignes les passent aux plus nobles, de sorte que cela concerne jusqu'aux plus humbles » (旅酬下為上。所以逮賤也),⁶⁸³ pour montrer le fait que, lors de la pratique des rituels familiaux, il ne faut omettre aucune personne, si humble soit-elle. Selon le maître, celui qui possède la piété filiale ultime ne peut se permettre la moindre négligence ou manquer d'égards envers qui que ce soit. On doit être aussi sincère lors de sacrifice familial que lors du sacrifice au Ciel, c'est-à-dire au pays, malgré la distinction entre ces deux rites. Il renvoie pour cette idée à la *Grande Étude*, en insistant sur l'expression *cheng* 誠 (sincérité). Il écrit dans le passage suivant :

此正所謂意誠而身修。則家齊國治而天下平。

Voilà ce qu'on entend par « la sincérité de l'entendement permet la perfection de l'esprit ». Arrivé à cela, les affaires familiales seront réglées, les principautés seront instaurées et l'ordre sera établi sous le ciel.⁶⁸⁴

Dans la partie « La non-dualité de la *nature* » du chapitre V, nous avons déjà étudié le point de vue de Hanshan selon lequel il ne faut faire aucune discrimination partielle entre les êtres. Le même principe s'applique bien entendu dans les relations humaines. Il emploie le terme *tongti zhiren* 同體之仁 (l'humanité d'un même corps unique) pour expliquer pourquoi il faut traiter autrui comme soi-même. D'après lui, si l'on n'atteint pas cette humanité, on ne peut considérer tout le monde avec la même sincérité. Car, la sincérité partielle et sélective n'est pas la sincérité véritable. Lorsqu'il explique les phrases suivantes : « il perfectionne sa Voie en fonction de son humanité. Or, l'humanité, c'est l'homme. Aimer ses proches en est le principal

⁶⁸³ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 586.

⁶⁸⁴ *Commentaires de l'Invariable Milieu*, *op.cit.*, p. 36.

aspect » (修道以仁。仁者人也。親親為大),⁶⁸⁵ il rapproche encore une fois ce sujet avec la *nature* en écrivant :

仁者性德之全體也。由具此同然之體。方名為人。故曰仁者人也。然有生之物。皆同此性。而父母昆弟。不但性同。而體亦同。又為同體之同體者也。夫欲推同體之仁。必以孝悌為本。所謂孝悌為仁之本也。故曰親親為大。苟能親親。則是率性之仁矣。

L'humanité est la mise en œuvre complète de la *nature*. Tout le monde possède cette mise en œuvre et s'appelle ainsi Homme. C'est pourquoi on dit que l'humanité est identique à l'Homme. Tous les êtres animés possèdent la *nature*. Quant aux parents et aux frères, non seulement leur *nature* est identique, mais aussi leur corps. C'est pourquoi ils ne font qu'un dans l'ensemble. Si l'on veut mettre en valeur l'humanité de « toutes les choses ne font qu'une », il faut considérer la piété filiale et l'amour fraternel comme le principe. C'est ce qu'on entend par : « la piété filiale et l'amour fraternel sont le principe de l'humanité ». C'est pourquoi il est dit : « Aimer ses proches en est le principal aspect ». Aimer les proches, c'est posséder l'humanité conforme à la *nature*.⁶⁸⁶

Puisque les êtres possèdent tous la *nature*, ils forment une unité. Or, la relation entre les parents et leurs enfants, entre les frères est encore plus proche. Elle représente le modèle de ce que doit être le corps unique de l'ensemble. Seul, celui qui remplit parfaitement ses devoirs envers ses parents et ses frères arrive à étendre sa bienveillance aux autres.

Dans le passage suivant de l'*Invariable milieu*, l'auteur écrit :

思修身。不可以不事親。思事親。不可以不知人。思知人。不可以不知天。

Lorsqu'on cherche à perfectionner sa propre personne, on ne peut pas ne pas servir ses plus proches parents. Pour chercher à servir ses plus proches

⁶⁸⁵ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 587.

⁶⁸⁶ *Commentaires de l'Invariable Milieu, op.cit.*, p. 38.

parents, il ne peut pas ne pas connaître l'homme et, pour ce faire, il ne peut pas ne pas connaître le Ciel.⁶⁸⁷

Hanshan considère que la perfection de sa propre personne consiste à rectifier la *nature*. Pour lui, connaître l'homme, c'est connaître la propre *nature* de soi-même. Il faut que l'homme soit reconnaissant envers ses parents, car s'il doit la vie à la *nature*, il a reçu son corps de ses parents et a été élevé par eux. Il indique ainsi que « prendre conscience de l'importance de soi en tant qu'homme, c'est reconnaître l'importance des bienfaits reçus des parents » (苟知吾人之重。則知親恩之重).⁶⁸⁸ Or, comprendre les bienfaits reçus des parents, implique nécessairement de les payer de retour.

On peut se demander pourquoi le moine souligne avec autant d'insistance l'obligation de gratitude envers les parents, alors qu'il a quitté lui-même très tôt les siens et renoncé complètement à la vie séculière. Une lettre adressée au bouddhiste laïc Wang Zi'an 王自安 peut nous aider à comprendre ses raisons et son raisonnement. Le fils de Wang Zi'an s'était fait raser la tête pour entrer dans le bouddhisme. Wang acceptait difficilement de devoir renoncer à son fils, ce qu'il avait de plus cher. C'est pourquoi Hanshan tenta de le réconforter. Voici un passage de la missive qu'il lui adressa :

舉世父母所望於子者。欲其榮名顯親也。故以三牲五鼎之養為盡孝。
殊不知養愈厚。苦益深。是累其親非真孝也。

Ce que les parents du monde entier espèrent pour leurs fils, c'est qu'ils puissent acquérir une bonne réputation et leur fassent honneur. C'est pourquoi ils considèrent que les fils doivent subvenir à leurs besoins et procéder aux trois offrandes⁶⁸⁹ et aux cinq vases tripodes pour accomplir pleinement leurs devoirs de piété filiale. Ils ne savent pas que plus les fils

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁸⁸ *Ibid.*

⁶⁸⁹ Offrandes dans un sacrifice. Les grandes offrandes consistent en de la viande de bœuf, de porc, de mouton et les petites offrandes sont de la viande de porc, du poisson et du poulet.

subviennent aux besoins des parents, plus ils leur font endurer de peines. Les fils ne font que nuire aux parents. Cela n'est pas la vraie piété filiale.⁶⁹⁰

Cette lettre dévoile la pensée profonde du maître bouddhiste. Pour lui, ne pas comprendre la *nature*, c'est ne pas pouvoir rompre le cycle des morts et des renaissances. C'est pourquoi les parents vivent toujours dans la souffrance, malgré la piété filiale sincère de leurs enfants et les conditions de vie aisée qu'ils leur assurent. À part les calamités naturelles et les maladies, la mort est la chose la plus attristante pour l'homme. La véritable piété filiale, c'est donc d'atteindre la Voie afin de sortir de ce cycle incessant de la souffrance et ainsi de sauver tous les êtres y compris ses parents. Dans un autre passage de la lettre, le maître bouddhique précise que pour un moine, le respect des préceptes égale la piété filiale. Il préconise la piété filiale pour tous les êtres en écrivant : « Tous les pratiquants qui veulent vraiment recevoir l'enseignement du Bouddha, doivent considérer tous les êtres comme leurs propres parents pendant plusieurs vies » (故真學佛行者。將視一切眾生。為己多生父母。豈一生之親而不報乎).⁶⁹¹ Dans la vision bouddhiste, puisque les êtres tournent sans cesse dans la roue des transmigrations, ils ont d'innombrables parents, du début jusqu'au jour où ils arrivent à transcender cette roue. Ils ont eu non seulement des parents dans toutes les vies antérieures, mais ont aussi connu et aimé quantité d'autres êtres, c'est pourquoi le moine insiste sur le fait qu'il faut traiter tous les êtres comme ses propres parents. Hanshan cite l'exemple du Bouddha Sâkyamuni. Pour lui, le Bouddha possède la piété filiale ultime, car il remercia ses parents de leurs bienfaits en les guidant vers la Voie suprême. Le moine écrit : « N'est-il pas vrai qu'il paie sa dette de reconnaissance par la compréhension ultime de la non-naissance et par le salut apporté à tous les êtres ? » (此非以了悟無生。普度眾生為報地乎).⁶⁹² Pour le maître bouddhiste, c'est seulement lorsqu'on comprend qu'il n'existe ni mort ni naissance qu'on peut se libérer de toutes les souffrances. C'est ce qu'entend le bouddhisme par « sortir du cycle des morts et des renaissances ». Dans un autre texte,

⁶⁹⁰ Hanshan, « Shi Wang Zi'an jushi shezi chujia » 示王自安居士捨子出家 (Avis au bouddhiste laïc Wang Zi'an qui a laissé son fils entrer dans la religion), in *Mengyou ji, op.cit.*, juan.6, p. 497 a12.

⁶⁹¹ *Ibid.*

⁶⁹² *Ibid.*

il écrit : « Payer de retour les bienfaits des parents en s'appuyant sur l'œuvre des bouddhas » (以佛事而報親恩).⁶⁹³ Or, *foshi* 佛事 (œuvre des bouddhas) au sens véritable consiste à faire comprendre aux êtres la doctrine profonde, à savoir la *nature* intrinsèque des êtres et la non-naissance. En somme, la *nature* est le terme bouddhiste le plus récurrent dans les commentaires des œuvres non-bouddhistes de Hanshan.

Lorsque le maître commente la phrase : « Il est certain que si l'on n'est pas obéissant envers ses parents, on ne peut espérer obtenir la créance de ses amis et compagnons » (不順乎親。不信乎朋友矣),⁶⁹⁴ il se réfère de nouveau à la compréhension de la *nature*. Selon lui, les parents ne font qu'un avec leur enfant. Si celui-ci arrive à ressentir la souffrance et la joie de ses parents comme si elles provenaient de lui-même, il arrive sans difficulté à obéir à ses parents. Or, pour atteindre un tel état, il faut qu'il comprenne d'abord la *nature* pour se perfectionner. Après s'être lui-même perfectionné, l'homme doit tenter de comprendre l'esprit de ses parents. Comme les amis sont moins proches que les parents, ce n'est qu'après avoir compris l'esprit des parents que l'homme arrivera à obtenir la confiance de ses amis.

Dans le *Zhuangzi*, le sujet des relations humaines est souvent introduit par le maître taoïste à travers des anecdotes qui mettent en scène Confucius et son entourage. Dans les paragraphes inauguraux du chapitre quatre « Renjian shi » 人間世 (Le monde des hommes), Zhuangzi invente une conversation entre Confucius et son disciple Yan Hui 顏回. Dans cette histoire, ce dernier, après avoir appris le despotisme du prince de Wei 衛, voulut aller lui adresser des remontrances afin de soulager son peuple. Or, Confucius l'en dissuada. Il considérait ce voyage comme périlleux et inopportun. Dans son commentaire, le maître bouddhiste montre que pour celui qui fait l'expérience du monde, il est primordial d'adresser des remontrances aux princes. C'est pourquoi Zhuangzi aborde d'emblée cette question dans le chapitre

⁶⁹³ Hanshan, « Shou senggang Yishan jing shangren xu » 壽僧綱一山敬上人序 (Préface pour présenter des vœux pour l'anniversaire du supérieur monastique, le vénéré maître Yishan jing), in *Mengyou ji*, op.cit., juan.21, p. 612 a14.

⁶⁹⁴ Rémi Mathieu (trad.), op.cit., p. 590.

qu'il consacre au monde ordinaire. Il n'est pas pertinent d'exhorter les despotes à se corriger, car c'est s'exposer à une mise à mort certaine et inutile. Or, selon lui, les saints comprennent les règles du monde, s'en tiennent à *mingzhe baoshen* 明哲保身 (se tenir prudemment à l'écart du danger).⁶⁹⁵ Si même les saints se tiennent à l'écart des tyrans, comment un néophyte peut-il tenter sa chance dans une telle affaire ?

Pour défendre son intention d'intervenir, Yan Hui avança trois axiomes susceptibles de la justifier : « Celui qui garde sa droiture intérieure est disciple du ciel » (內直者與天為徒), « Celui qui s'incline extérieurement est le disciple de l'homme » (外曲者，與人為徒也) et « Celui qui agit à l'exemple des Anciens est le disciple des Anciens » (成而上比者，與古為徒)⁶⁹⁶. Hanshan rapproche la première catégorie de disciples à la *nature*, comme il l'a fait dans beaucoup de cas. Selon lui, *tian* 天 (le ciel) représente la *nature* qui est intrinsèquement en tous les êtres. Puisque les tyrans sont humains, ils possèdent aussi la *nature*, il faut donc s'appuyer sur cette *nature* originelle pure pour les émouvoir. Celui qui appartient au « disciple de l'homme » doit se soumettre entièrement aux règles de la bienséance en tant que sujet devant son souverain, tandis que le « disciple des Anciens », pour influencer le despote, reprend textuellement les paroles des Anciens sans rien y ajouter de son cru.

Confucius repoussa à nouveau l'argumentation de Yan Hui : « [...] Comment espères-tu, par ce seul moyen, amender le prince en ne t'occupant que de ton propre esprit ? » (……惡可以及化！猶師心者也).⁶⁹⁷ Selon le moine, les trois façons que Yan Hui propose ne peuvent transformer le prince tyrannique et son esprit, car elles « proviennent toutes de l'esprit intentionné » (*jiechu youxin* 皆出有心).⁶⁹⁸ De plus, Yan Hui possède encore la notion d'un « moi » et n'a pas encore atteint la perfection, c'est pourquoi il est incapable de transformer un autocrate. Selon le maître bouddhiste, les propos des trois disciples que Zhuangzi mentionne, à travers la bouche de Yan Hui, sont une approximation des paroles de Confucius dans les *Entretiens* :

⁶⁹⁵ *Annotations du Zhuangzi*, *juan.3*, p. 405 a14.

⁶⁹⁶ Voir Liou Kia-Hway et Benedykt Gryn timer (trad.), *op.cit.*, p. 110.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 111.

⁶⁹⁸ *Annotations du Zhuangzi*, *juan.3*, p. 406 b09.

« L'homme de bien a trois craintes : il craint le décret du Ciel, il craint les grands hommes, il craint les maximes des saints » (君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言)⁶⁹⁹. Selon lui, Zhuangzi veut mettre en évidence l'idée selon laquelle « ces trois choses ne parviennent pas non plus à l'état de la grande transformation des hommes saints. Elles ne s'arrêtent qu'à la loi fondamentale du monde ordinaire » (亦非聖人大化之境界，止於世俗之常耳).⁷⁰⁰ Le moine explique que Zhuangzi veut montrer la difficulté de faire des remontrances aux souverains. Selon lui, on ne réussit une telle entreprise que lorsqu'on arrive à se détacher de son moi et de toutes les choses et surtout qu'on « est obligé de s'y mettre » (不得已而應之).⁷⁰¹

Dans le paragraphe suivant, Zhuangzi crée une autre discussion autour de Confucius et Zigao 子高, le seigneur de Ye 葉. Cette fois-ci, Zigao aurait été envoyé comme ambassadeur à la principauté de Qi 齊. Avant son départ, il vint demander conseil à Confucius, car il avait pris conscience que ce déplacement serait dangereux et délicat. Hanshan pense que l'anxiété et l'angoisse de Zigao sont dues à la complexité et à la difficulté de sa mission. Selon lui, en tant que sujet, Zigao n'est pas sur la bonne voie. Il espère ardemment la réussite, c'est pourquoi il se fatigue l'esprit et est ravagé par l'inquiétude.

Selon l'imagination fertile de Zhuangzi, Confucius instruit Zigao en énonçant deux grandes lois : « l'une est le Destin et l'autre est le devoir » (其一，命也，其一，義也).⁷⁰² Il déclare que les fils sont destinés à aimer leurs parents et les sujets ont le devoir de servir leur prince. Zhuangzi fait dire au personnage de Confucius : « Partout où le sujet est, son prince est présent à son esprit » (無適而非君也).⁷⁰³ Dans son commentaire, le moine s'exclame :

⁶⁹⁹ Charles Le Blanc (trad.), *op.cit.*, p. 186.

⁷⁰⁰ *Annotations du Zhuangzi*, *juan.3*, p. 407 b10.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 408 a06.

⁷⁰² Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 113.

⁷⁰³ *Ibid.*

莊子誹仁義，獨於人之事君，以義為主，又以死忠為不善。今言人臣之事君，無往而非君，乃忠之盛也。此老何曾越世故耶。

Zhuangzi rejette la notion de bienveillance et de respect des devoirs. Cependant, il ajout qu'au service d'un souverain, c'est la chose la plus importante. Il considère aussi la fidélité aveugle comme mauvaise. Il ajoute ensuite que quand le sujet sert son prince, en tout lieu son prince est présent à son esprit. Voilà le summum de la fidélité. Est-il jamais arrivé que ce maître [Zhuangzi] ait dédaigné les affaires du monde ordinaire ? ⁷⁰⁴

À travers ce passage, le moine réitère l'importance de la loyauté et la justice envers son prince. Selon lui, même Zhuangzi qui se montre désinvolte et libre de toute obligation envers l'humanité approuve la bonté et la vertu au service des souverains. Le maître bouddhiste explique que si servir ses parents et son prince est considéré comme la grande loi, c'est parce que l'homme est destiné à la suivre. Fidélité au prince et piété filiale sont des obligations incontournables lorsqu'on vit dans le monde séculier. Selon le moine, Zhuangzi prône d'une part, le détachement du renom et de la gloire en s'appuyant sur l'étude *fangwai* 方外 (étude hors du monde), il s'intéresse d'autre part, à la relation avec le prince ou avec les parents en s'appuyant sur l'étude *fangnei* 方內 (étude à l'intérieur de ce monde). Il écrit :

在方外，必以放曠為高，特要歸大道也；若方內，則於君臣、父子之分，一毫不敢假借者，以世之大經、大法，不可犯也。此所謂世、出世間之道，無不包羅，無不盡理，豈可以一概目之哉。

Pour celle qui est hors du monde, le niveau le plus élevé à atteindre est de se détacher de tout. Pour ce faire, il faut se conformer à la grande Voie. Pour celle qui concerne le monde séculier, il faut respecter la hiérarchie prince / sujets, père / fils. Si l'on n'ose jamais enfreindre cette loi, c'est que la Règle constante et la Grande loi sont inviolables. Voilà le Dao du monde ordinaire

⁷⁰⁴ Annotations du Zhuangzi, juan.3, p. 410 a12.

et celui du monde de l'au-delà qui englobent tout et qui explique tout.

Comment peut-on vouloir les considérer tous de la même façon ? ⁷⁰⁵

À travers ce passage, Hanshan exprime clairement sa propre pensée. Si Zhuangzi affirme deux idées opposées, ce n'est pas pour autant que sa pensée est contradictoire. Tout dépend des circonstances dans lesquelles on se situe et de la place qu'on occupe dans la société. Pourtant, les deux cas peuvent ne pas être inconciliables, au lieu de se contredire, ils sont en harmonie. Pour le maître bouddhiste, la voie du monde ordinaire et celle du monde de l'au-delà ont la même importance et le *Zhuangzi* traite à la fois de ces deux voies. En effet, si on les distingue, c'est pour en faciliter la compréhension au commun des mortels, mais fondamentalement elles ne font qu'une. Hanshan considère que le Confucius historique traite plus de la voie du monde ordinaire, tandis que Zhuangzi s'intéresse plutôt à la voie du monde de l'au-delà. Celui qui comprend la voie du monde de l'au-delà transcende celle du monde ordinaire mais il comprend parfaitement ce dernier. Lorsque les conditions l'exigent, il se conforme aussi à la voie du monde ordinaire. Hanshan signale que le quatrième chapitre du *Zhuangzi* intitulé « Renjian shi » 人間世 (Le monde des hommes) évoque la voie du monde ordinaire ce qui, selon lui, permet de concilier les conceptions que se font de la voie Zhuangzi et Confucius.

Cette pensée de Hanshan dénote une empreinte bouddhiste. Car, bien que le bouddhisme préconise une doctrine pour transcender le monde ordinaire, il met aussi en évidence l'importance des enseignements destinés aux laïcs, pour leur donner des règles du bien-vivre leur vie sur la terre. En effet, pour celui qui comprend vraiment la Voie, il n'existe pas une telle distinction (entre la voie du monde ordinaire et supra mondain). Le parfait adepte arrive à se comporter correctement selon les circonstances toujours changeantes. Cette idée qu'exprime Hanshan, nous l'avons déjà étudiée dans le troisième chapitre.

Dans un autre paragraphe du *Zhuangzi*, le maître bouddhiste montre que, bien que Confucius se consacre généralement à l'étude de l'intérieur du monde d'ici-bas,

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 410 b14.

ce n'est pas pour autant dire qu'il ne comprend pas l'étude du monde de l'au-delà. Intéressons-nous d'abord à ce paragraphe du *Zhuangzi* pour comprendre de quoi il s'agit. Dans ce paragraphe, Zhuangzi prend encore Confucius comme personnage principal de la scène fictive racontée. Cette fois-ci, il décrit d'abord l'amitié tacite de trois hommes sages. Confucius ayant appris la nouvelle du décès d'un des trois sages, envoya son élève Zigong pour présenter les condoléances à sa place. Lorsque Zigong entra dans la maison mortuaire, il vit les deux amis du défunt en train de danser en chantant autour du corps du mort. Dès son retour, Zigong, indigné, informa Confucius de l'incivilité, de l'incroyable impolitesse de ces deux sages. Or, Confucius contrairement à son attente, lui donna la leçon suivante :

彼遊方之外者也，而丘，遊方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣。

Ces deux hommes vivent en dehors de notre monde, tandis que moi je vis au-dedans. Entre le dehors et le dedans il n'y a point de contact. J'ai été stupide de t'envoyer leur présenter mes condoléances.⁷⁰⁶

Hanshan explique que ce que Zhuangzi veut exprimer, c'est que les personnes en dehors du monde ne pratiquent pas les mêmes rites que celles qui sont à l'intérieur de ce monde. Quelques lignes plus loin, Zhuangzi décrit à travers la bouche de Confucius, l'état des hommes en dehors du monde. Voici une de ses phrases : « Ils vont librement hors de la poussière de notre monde et trouvent leur plaisir dans le non-agir. Comment pourraient-ils se soumettre aux rites qui ne satisfont que les yeux et les oreilles des hommes ? » (茫然徬徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。又烏能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉).⁷⁰⁷ Selon le maître bouddhiste, Confucius pense que les rites du monde ne s'adressent qu'aux hommes ordinaires et non pas aux hommes qui sont déjà dans la Voie. Cependant, comme il n'ignore pas les rites du monde extérieur, il les enseigne parfois à ses élèves. D'après le maître bouddhiste, en s'appuyant sur la leçon que donne Confucius à Zigong, la véritable intention de

⁷⁰⁶ Lou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 134.

⁷⁰⁷ *Ibid.*

Zhuangzi est de : « briser la pensée partielle des lettrés bornés qui s'attachent aux rites et aux doctrines » (破迂儒執禮法之曲見).⁷⁰⁸ C'est-à-dire que ce qui est nuisible est l'attachement aux rites, plutôt que les rites eux-mêmes.

Revenons à la mission évoquée plus haut dans laquelle Zigao se sentait impliqué. À propos de la difficulté des interventions, l'explication du moine est presque fidèle du texte du *Zhuangzi* mais il la détaille. Ce que Zhuangzi veut exprimer, explique-t-il c'est que lorsqu'on assume cette responsabilité, il faut tenir des discours parfaitement objectifs, sans se permettre la moindre exagération ni le moindre avis personnel. Même en agissant ainsi, la plus grande prudence est nécessaire du début jusqu'à la fin. Lorsque Zhuangzi écrit : « Les paroles sont pareilles aux vagues soulevées par le vent, mais l'acte de l'homme ne rejoint jamais sa parole » (言者，風波也；行者，實喪也),⁷⁰⁹ le maître bouddhiste révèle qu'il faut faire extrêmement attention à ses paroles et à ses actes lorsqu'on se mêle des affaires publiques. Car la moindre erreur peut provoquer des querelles et la discorde.

Pour conclure sur la difficulté de conseiller les souverains, Hanshan montre qu'il faut être modeste et réservé et garder l'esprit calme si on veut éviter les ennuis. Il écrit :

……當以孔子之言為準也。若其必不得已而應世，以事人主，必將順其美，匡救其惡，以竭其忠。尤當以戒慎恐懼，達變知機；不可輕忽，不可恃才輕觸，以取殺身之禍。……

[...] Il faut prendre les paroles de Confucius comme critère. Si l'on en est réduit à se lancer dans le monde pour servir les souverains, il faut suivre leurs qualités et corriger leurs mauvaises actions pour déployer toutes ses forces pour la loyauté. Il faut surtout être circonspect et craintif, savoir s'adapter aux changements et connaître le présage subtil des choses. Il n'est

⁷⁰⁸ *Annotations du Zhuangzi, op.cit., juan.4, p. 442 a15.*

⁷⁰⁹ Lou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 114.

pas permis d'être négligent, de s'enorgueillir de ses talents, d'offenser les souverains avec légèreté, et ainsi d'encourir la mort. [...] ⁷¹⁰

Dans ce passage, le maître donne des consignes claires sur l'attitude à suivre et sur les précautions à prendre lors des conseils donnés aux souverains. À coup sûr servir les princes est une affaire délicate et périlleuse. Les expressions « suivre leurs qualités » et « corriger leurs mauvaises actions » proviennent originellement du *Classique de piété filiale*, tandis que « être circonspect et craintif » dont nous avons déjà étudié l'interprétation qu'en donne le maître bouddhiste, vient de l'*Invariable milieu*. Le moine insiste bien, dès le début de la phrase : on ne reste auprès des souverains (notamment des despotes) que lorsque les circonstances y obligent impérativement.

Cette difficulté à se mêler des affaires du monde, Hanshan l'a lui-même expérimentée et en garde beaucoup d'amertume. Comme nous l'avons indiqué dans le deuxième chapitre, à cause de sa proximité avec l'impératrice douairière, il irrita l'empereur et certains hauts dignitaires, ce qui lui valut l'exil. Dans une lettre adressée à un fonctionnaire gérant des monastères, il révèle sa pensée à ce propos :

貧道年來混俗和光。此四字從小知妙。生平力學。近於十年之內。苦心操切。又今三年之內。稍得相應。可見涉世之難。至人不易學。不易至也。此獨與足下道耳。較之此事。全在逆境中做出。更見受用。

Cela fait des années que moi, pauvre pratiquant de la Voie, je me conforme au monde ordinaire en tamisant la lumière. Je savais dès mon enfance que ces quatre caractères ont un sens merveilleux. Durant la dernière décennie, j'ai pris la peine de l'appliquer. Surtout pendant ces trois dernières années, j'arrive à m'y conformer quelque peu. J'ai pu constater combien entretenir des relations avec le monde est difficile. Même pour les sages, ce n'est pas facile à l'apprendre et à la mettre en œuvre. Je ne confie cette pensée qu'à

⁷¹⁰ Annotations du Zhuangzi, op.cit., juan.3, p. 414 a09.

vous. À propos de cette chose, si l'on arrive à l'appliquer dans les circonstances défavorables, on peut en tirer encore davantage de profit.⁷¹¹

À travers ce passage, le moine déclare que la difficulté d'entretenir des relations avec le monde ne l'empêche pas d'y intervenir. Bien au contraire, il comprend que pour mieux œuvrer dans le monde, afin de se perfectionner ou pour accomplir sa mission salvatrice, il faut savoir subir des revers de fortune et s'entraîner jusqu'à ce qu'on soit capable de faire face, l'esprit paisible, à toutes les situations. En effet, quelques lignes avant le passage cité, il indique clairement que subir l'exil lui a permis de vérifier la véracité de cette pensée. Il considère que cette expérience a été un bon moyen pour atteindre la Voie ultime : « à travers le feu violent et la flamme ardente de la grande souffrance pour accéder à la terre de la fraîcheur » (於大苦猛火烈燄之中。得清涼地者).⁷¹² L'expression *qinglang di* 清涼地 (l'état de la fraîcheur) désigne de façon imagée l'état auquel les bodhisattvas et les bouddhas parviennent.

Hanshan mentionne aussi, dans le passage cité ci-dessus, qu'il se conforme lui-même à la pratique de *heguang tongchen* 和光同塵 (littéralement : fusionner sa lumière et unifier la poussière). Cette idée, préconisée par Laozi dans son *Daode jing*, est souvent reprise par les bouddhistes chinois. Dans ses annotations du *Zhuangzi*, le moine cite de nombreuses fois cette idée. Elle signifie que, lorsqu'on fréquente les hommes ordinaires, on ne doit pas se montrer différent d'eux en affichant sa supériorité, en voulant se distinguer d'eux. Au contraire, il doit savoir se mettre au même niveau que tout le monde pour être mieux accepté et ainsi exercer imperceptiblement son influence. Pour éclaircir encore cette idée, regardons l'explication que fait Hanshan à propos de ce verset, dans ses annotations du *Daode jing*. Le verset complet de Laozi est : « Fusionne toutes les lumières, unifie toutes les poussières » (和其光, 同其塵)⁷¹³. Hanshan explique cette phrase de la façon suivante :

⁷¹¹ Hanshan, « Yu Chen Jiannan ershi » 與陳劒南 (À Ershi Chen Jiannan), in *Mengyou ji*, *op.cit.*, *juan*.15, p. 569 c04.

⁷¹² *Ibid.*

⁷¹³ Lou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 6.

和，混融也。光，智識炫耀於外。即所謂飾智驚愚，修身明污者，是也。唯有道者，韜光內照，光而不耀。所謂「眾人昭昭，我獨若昏。眾人察察，我獨悶悶」，故曰「和其光」。與俗混一而不分。正謂「呼我以牛，以牛應之；呼我以馬，以馬應之」，故曰「同其塵」。

Le mot *he* désigne la fusion et *guang* la parade de l'intelligence et du savoir. C'est justement celui qui met en relief son intelligence pour faire peur aux ignorants et se cultive pour faire ressortir les défauts et les vices d'autrui. Il n'y a que celui qui pratique la Voie qui cache ses talents et tourne le regard vers son intérieur. Sa lumière est brillante mais sans éblouissance. C'est ce qu'on entend par « Tout le monde est clairvoyant, moi seul suis dans l'obscurité. Tout le monde a l'esprit perspicace, moi seul ai l'esprit confus. »⁷¹⁴ C'est pourquoi il est dit « fusionne les lumières ». Fusionner le monde ordinaire en faisant l'un sans avoir la différenciation est justement ce qu'on dit « lorsqu'on m'appelle la vache, je réponds en vache ; lorsqu'on m'appelle le cheval, je réponds en cheval. »⁷¹⁵ C'est pourquoi il est dit « Unifie toutes les poussières. »⁷¹⁶

L'homme éclairé ne fait pas étalage de ses talents ou de sa sagesse pour mettre en évidence, par contraste, l'aveuglement et la balourdise des hommes ordinaires. Au contraire, il évite de se faire valoir et de montrer sa différence avec autrui.

Hanshan emploie d'ailleurs, à plusieurs reprises, le terme *heguang* 和光 en écrivant *hunsu heguang* 混俗和光 (amalgamer avec le monde ordinaire, fusionner toutes les lumières). Dans un autre passage des annotations du *Daode jing*, il écrit :

……聖人遊濁世以化民，貴在同塵和光，渾然無跡。

⁷¹⁴ Un verset de Laozi. *Ibid.*, p.22.

⁷¹⁵ Ce passage provient du *Zhuangzi*.

⁷¹⁶ Annotations du *Daode jing*, *op.cit.*, p. 40.

[...] Les saints errent dans le monde souillé pour transformer le peuple. Leur acte est appréciable, car il unifie toutes les poussières et fusionne toutes les lumières sans laisser aucune trace.⁷¹⁷

Dans un passage des *Annotations du Zhuangzi*, Hanshan déclare que les sages se conforment en tous points aux hommes ordinaires sans faire connaître leur propre point de vue. Son interprétation de ce passage est très différente de celles que proposent les autres exégètes à travers leurs traductions, en français ou en anglais. Citons d’abord ce passage, traduit par Jean Levi :

惟達者知通為一，為是不用，而寓諸庸。庸也者，用也；……

Seul celui qui possède une compréhension intime des êtres peut saisir cette fusion. Sans ouvrir, il se confie à la multitude des manœuvres. Les manœuvres œuvrent, [...] ⁷¹⁸

Présentons aussi celle de Liu Kai-hway et Benedykt Gryn timer :

Seul l’illuminé sait que la compréhension mène à l’unité, aussi rejette-t-il ses préjugés pour s’attacher à la juste mesure. La juste mesure permet la pratique, [...] ⁷¹⁹

Ajoutons une traduction anglaise pour éclaircir ce passage, celle de Burton Watson :

Only the man of far reaching vision knows how to make them into one. So he has no use [for categories], but relegates all to the constant. The constant is the useful; [...] ⁷²⁰

Tentons, à notre tour, une traduction de la pensée de Hanshan, en nous appuyant sur ses annotations :

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 116.

⁷¹⁸ Levi Jean (trad.), *Les Œuvres de Maître Tchouang*, *op.cit.* p. 23.

⁷¹⁹ Liu Kai-hway et Benedykt Gryn timer (trad.), *op.cit.*, p. 97.

⁷²⁰ Burton Watson (trad.), *The Completer Works of Chuang Tzu*, New-York, & London, Columbia University Press, 1968, p. 41.

惟達者（達道之人）知通為一，為是不用，而寓諸庸（惟達道之人，知萬物本通為一，故不執己是，故曰不用。既不用己，是但寓諸眾人乙情，庸眾也，謂隨眾人之見也）。庸也者，用也（解庸者，用也。謂用眾人之好惡為好惡也）；

Seul celui qui a atteint le Dao (ceux qui ont atteint la Voie) comprend que toutes les choses ne font qu'une, c'est pourquoi il ne s'attache pas [à lui-même] et se conforme aux autres. (Seul l'illuminé sait que toutes les choses ont fondamentalement une unité. Il ne s'attache donc pas à ce qu'on considère comme juste, c'est pourquoi il rejette ses préjugés. Dans ce cas, il s'accorde aux sentiments de tout le monde. Être d'accord à tout le monde désigne « se conformer à l'opinion du monde »). [Se conformer] aux autres est s'adapter à eux, (Cela montre [qu'il faut] aimer ce que les hommes aiment et à détester ce que les hommes détestent.) ; ⁷²¹

Les trois traductions proposées ne semblent pas rendre compte de l'originalité de l'explication de ce paragraphe donnée par Hanshan. Par exemple, dans la phrase : « *weishi buyong eryu zhuyong* » (為是不用而寓諸庸) que Liu Kai-hway et Benedykt Grynpas traduisent par « aussi rejette-t-il ses préjugés pour s'accorder à la juste mesure », le maître bouddhiste donne plutôt à *buyong* 不用 la signification de « ne pas s'attacher à ce qu'on considère comme juste » (*buzhi jishi* 不執己是)⁷²². C'est-à-dire, même s'il possède la vérité, il ne s'y attache jamais. Au contraire, il arrive à s'adapter au niveau des autres. C'est pourquoi le maître bouddhiste explique le mot *yong* 庸 par *yongzhong* 庸眾 (hommes ordinaires) et l'expression *yu zhuyong* 寓諸庸 par « se conformer à l'opinion de tout le monde ». Or, Liu Kai-hway et Benedykt Grynpas traduisent cette expression par « s'attacher à la juste mesure », Jean Levi par « la multitude des manœuvres » et Burton Waston par « the constant ». Selon Hanshan, les êtres éveillés savent accepter tous les hommes, malgré leur impartialité et leur esprit erroné. Selon lui, la phrase : « 庸也者，用也 » exprime le

⁷²¹ Voir *Annotations du Zhuangzi*, op.cit., juan.2, p. 382 b05.

⁷²² *Ibid.*

fait que les êtres éveillés arrivent à « aimer ce que les hommes aiment et à détester ce que les hommes détestent » (用眾人之好惡為好惡),⁷²³ C'est à cette condition qu'ils peuvent comprendre les autres et être acceptés par eux.

Hanshan revient sur l'idée selon laquelle il faut se conformer aux mœurs du monde, à l'étude en dehors du monde et à celle de ce monde, à partir d'un autre apologue du *Zhuangzi*. Cette histoire concerne un homme du nom de Mengsun Cai 孟孫才. Elle met, à nouveau en présence Confucius et son élève, Yan Hui. Celui-ci interroge son maître à propos du comportement, selon lui, choquant de Mengsun Cai qui, lors du décès de sa mère n'avait donné aucun signe de chagrin et feignait de pleurer sans verser une seule larme. Confucius répondit :

夫孟孫氏盡之，進於知矣，唯簡之而不得，夫已有所簡矣。……孟孫氏特覺，人哭亦哭，是自其所以乃。且也相與吾之耳矣。……

Mengshun va au fond des choses ; il nous dépasse en connaissance et s'efforce de parvenir à la simplicité, il possède cependant une sorte de simplicité. [...] Mengshun, étant particulièrement éveillé, il se lamentait lorsque les autres hommes le faisaient, ce qui indiquait qu'il suivait les circonstances. [...] ⁷²⁴

Selon le moine, cette histoire montre qu'il existe aussi dans le monde ordinaire des hommes capables de réaliser la Voie en dehors du monde, « seulement les hommes ordinaires n'arrivent pas à les discerner ? » (第俗人不識耳).⁷²⁵ Il indique ainsi que Mengsun Cai appartient à ce premier genre d'hommes. Selon Hanshan, « les hommes ordinaires ne connaissent que les rites du monde, mais ils ignorent le Ciel » (世人但知世俗之禮，而不知天)⁷²⁶, Or Mengsun Cai possède aussi la connaissance du Ciel. Avoir la connaissance du Ciel, selon le moine, signifie savoir qu'il n'existe originellement ni mort ni vie. Elles ne sont qu'illusions produites par

⁷²³ *Ibid.*

⁷²⁴ Lou Kia-Hway et Benedykt Gryn timer (trad.), avec quelques modifications, *op.cit.*, p. 135.

⁷²⁵ *Annotations du Zhuangzi*, *op.cit.*, *juan.4*, p. 443 a09.

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 443 a12.

des êtres aveuglés par leurs pensées erronées. La vie et la mort sont comparables à des fleurs qui apparaîtraient sur le fond du ciel à un malade atteint d'un trouble de la vision. La vie et la mort n'existent pas réellement, comme ces fleurs qui ne sont qu'une hallucination. C'est pourquoi, d'après le maître bouddhiste, Mengsun Cai, sachant bien que la mort de sa mère n'était rien d'autre qu'une illusion, n'en était pas affecté. Le maître écrit :

但世人常情，必以哀為禮，故欲簡之；而不得，故人哭亦哭，乃不得已而從俗之情耳。

Or, les mœurs constantes des hommes ordinaires considèrent l'affliction comme la bienséance. C'est pourquoi il essaie d'atteindre une simplicité. Il s'efforce de pleurer lorsque les autres pleurent, c'est parce qu'il est obligé de suivre les sentiments du monde ordinaire.⁷²⁷

Il montre que si Mengsun Cai pleure, bien qu'il sache qu'il n'y a pas lieu de le faire, c'est pour ne pas contrarier les sentiments des hommes ordinaires. Cependant, comme il comprend la vérité de la vie et la mort, au fond de lui, il n'est pas du tout triste, c'est pourquoi il ne verse pas une seule larme. Il a assez de souplesse pour se conformer aux mœurs. Mais au fond de son esprit, lui qui comprend la vérité ultime, il reste imperturbable, impavide face à tout événement.

⁷²⁷ *Ibid.*

2. Gouverner le monde

Bien que moine, le maître n'évite pas de parler des affaires du pays. Il s'intéresse, à sa manière, au peuple. Dans ses œuvres bouddhistes, il n'aborde que quelques fois l'idée du gouvernement du pays. C'est principalement dans les commentaires des œuvres non bouddhistes que le maître développe davantage ce sujet, puisqu'il est au centre de la pensée confucéenne et occupe aussi un certain nombre de pages dans l'œuvre de Zhuangzi. Par tenter de comprendre comment le maître exprime ses idées vis-à-vis de ce sujet, commençons par ses commentaires de l'*Invariable milieu*. Cette œuvre confucéenne rapporte que le duc Ai 哀公 s'enquit de la politique auprès de Confucius et ce dernier lui répondit :

文武之政。布在方策。其人存。則其政舉。其人亡。則其政息。

Les politiques de Wen et de Wu ont été transcrites sur des tablettes reliées entre elles. Lorsque de tels hommes existaient, leur politique était mise en œuvre. Mais à présent qu'ils ont disparu, leur politique a été abolie.⁷²⁸

Selon Hanshan, Confucius veut montrer que gouverner un pays n'est pas difficile, il faut principalement que les souverains soient d'une entière sincérité. Selon le maître, le peuple est sensible au bon gouvernement. C'est pourquoi lorsque les gouvernants prennent leur tâche à cœur et veillent sur les intérêts du peuple, le monde peut être en paix. Cependant, le maître indique que malgré la vertu et la bonté du souverain, lui tout seul n'arrivera pas à convertir le peuple. Il lui faut des hauts dignitaires et des conseillers pour le seconder. Ainsi, la chose la plus importante pour un souverain est de savoir bien choisir les hommes vertueux et compétents d'un côté et de perfectionner sa propre vertu de l'autre.

Dans ce passage suivant de l'*Invariable milieu* : « C'est la raison pour laquelle l'action politique réside dans le choix des hommes. Or, [un prince] sélectionne des

⁷²⁸ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 587.

hommes en fonction de ce qu'il est en personne » (故為政在人，取人以身)，⁷²⁹ Hanshan lie le mot *shen* 身 (corps, personne) avec l'expression *xiushen* 修身 (se perfectionner) dans la *Grande Étude* et insiste encore une fois sur l'importance de la compréhension de la *nature*. Il écrit : « Le corps est la forme de la *nature* et la *nature* est le fond du corps. » (身者性之表也。性者身之質也).⁷³⁰ Pour lui, celui qui gouverne un pays doit considérer l'accès de la compréhension de la *nature* comme son premier principe.

Dans le même paragraphe de l'*Invariable milieu*, l'auteur écrit : « L'équité, en ce domaine, est ce qui est approprié. Vénérer les sages en est le principal aspect » (義者宜也。尊賢為大).⁷³¹ Hanshan pense qu'en tant que gouvernant, le prince se trouve devant une multitude de tâches. Or, parmi celles-ci, la vénération des sages lui apparaît comme primordiale, car les sages sont le fondement d'un pays. Cette vénération se fonde sur l'idée fortement bouddhiste selon laquelle : « Révéler les sages est en effet révéler la vertu de la *nature* » (尊賢。實所以尊性德也),⁷³² car les sages sont « des personnes qui font le retour à leur *nature* » (*fuxing zhiren* 復性之人).⁷³³ Grâce à la sagesse qu'ils tiennent de leur *nature*, lorsqu'ils assistent le prince dans la gestion du pays, ils ne peuvent qu'aboutir aux bons résultats.

Hanshan insiste sur l'importance de *zhicheng* 至誠 (parfaite sincérité) pour réussir à gouverner le pays. Il cite les paroles de Kubilay Khan 忽必烈 (1214-1294), le premier empereur de la dynastie Yuan (1277-1367), à l'appui de cette idée : « Je régis le monde avec le cœur ample, constant et sincère » (朕以廣大不二真心以治天下).⁷³⁴ Selon le maître, si en tant qu'allogène, Kubilay pouvait dominer la Chine en régnant par son esprit sincère, *a fortiori* les saints indigènes qui comprennent bien le

⁷²⁹ *Ibid.*

⁷³⁰ *Commentaires de l'Invariable Milieu, op.cit., p. 37.*

⁷³¹ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 587.

⁷³² *Commentaires de l'Invariable Milieu, op.cit., p. 38.*

⁷³³ *Ibid.*

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 44.

peuple chinois le peuvent. Il s'exclame : « Ainsi on peut savoir que la sincérité est le fondement de dix mille bontés ! » (故知誠者萬善之本也).⁷³⁵

L'interprétation que le maître bouddhiste donne au terme *zhicheng* a une forte coloration bouddhiste. Il le rapproche comme d'habitude avec la *nature* : « En cette *nature* [...], il n'existe pas des pensées illusoire, c'est pourquoi on dit qu'elle est extrêmement sincère » (此性……本來無第二妄念。故謂之至誠).⁷³⁶ Une autre phrase que nous avons déjà citée, dans la partie « La dualité de la *nature* » du chapitre cinq, mentionne aussi que la *nature* possède intrinsèquement la sincérité parfaite : « Car, la *nature* de l'homme est originellement sincère et authentique. [...] C'est ce qu'on appelle l'énergie de la *nature* originelle » (蓋人性本來至誠無妄。……所謂天然之性德).⁷³⁷ Ces phrases montrent que la sincérité parfaite provient directement de la *nature*. Or, sans connaître la *nature*, on ne peut être complètement sincère. Comme on voit, Hanshan répète une fois de plus que la compréhension de la *nature* est la condition indispensable pour le gouvernement du pays.

Dans l'*Invariable milieu*, l'auteur indique les neuf principes requis pour diriger les nations, à savoir :

修身也。尊賢也。親親也。敬大臣也。體群臣也。子庶民也。來百工也。柔遠人也。懷諸侯也。

Se perfectionner, vénérer les sages, aimer ses proches, honorer les plus importants ministres, faire corps avec l'ensemble des autres ministres, traiter comme ses fils les gens du peuple, faire venir les cent artisans, amadouer les étrangers, s'attacher tous les seigneurs.⁷³⁸

Hanshan explique les neuf principes par neuf méthodes constantes et immuables. Selon lui, si l'auteur de l'*Invariable milieu* place le principe de se perfectionner en premier, c'est parce qu'il est le plus important. Pour lui, cette liste est donnée dans

⁷³⁵ *Ibid.*

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 2.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 49.

⁷³⁸ Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 588.

l'ordre de préséance, en partant du plus proche, à savoir la pratique du soi jusqu'au plus éloigné, c'est-à-dire la relation avec les allogènes. Il renvoie ces neuf principes aux idées de la *Grande Étude* : le premier est *xiushen* 修身 (se perfectionner), puisque c'est exactement la même idée dans les deux œuvres ; vénérer les sages et aimer ses proches appartiennent à *qijia* 齊家 (régler les affaires familiales) ; honorer les plus importants ministres, faire corps avec l'ensemble des autres ministres, traiter comme ses fils les gens du peuple et faire venir les cent artisans représentent l'idée de *zhiguo* 治國 (gouverner sa propre principauté) et enfin, amadouer les étrangers, s'attacher tous les seigneurs égalent l'idée de *ping tianxia* 平天下 (établir l'ordre dans l'Empire). Selon lui, s'ils mettent en œuvre ces neuf principes, un par un, dans l'ordre, les souverains peuvent arriver à régner en paix sous le ciel.

Selon l'*Invariable milieu*, se perfectionner consiste à « jeûner et à se purifier, se vêtir somptueusement et ne faire aucun geste contraire aux rites » (齋明盛服。非禮不動)⁷³⁹. Le maître bouddhiste explique le mot *zhai* 齋 (jeûner) par *qi* 齊 (tous ensemble) en commentant qu'il signifie : « Rompre tous les maux et pratiquer tous les biens » (諸惡齊斷。眾善齊行).⁷⁴⁰ Il rend le mot *ming* 明 (se purifier) par *jie* 潔 qui a la même signification que *ming*, en précisant le point de vue selon lequel cet acte a pour but de « purifier l'esprit » (*yijing qixin* 以淨其心)⁷⁴¹. L'interprétation de ces deux mots du maître est semblable à l'idée du Bouddha dans une strophe du *Dabo niepan jing* 大般涅槃經 (Sūtra du Nirvāna)⁷⁴² :

諸惡莫作 諸善奉行
自淨其意 是諸佛教

Ne pas commettre le mal
Pratiquer tous les biens
Purifier son propre entendement
Voici l'enseignement de tous les bouddhas⁷⁴³

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 589.

⁷⁴⁰ *Commentaires de l'Invariable Milieu*, op.cit., p. 45.

⁷⁴¹ *Ibid.*

⁷⁴² Dharmakṣema 曇無讖(trad.), *Dabo niepan jing* 大般涅槃經 (Sūtra du Nirvāna), T.374, ce.12.

⁷⁴³ *Ibid.*, juan.15, p. 451 c05.

Cette stance exprime succinctement la pensée centrale du bouddhisme. Les deux premiers vers sont la base et le troisième vers est le but ultime. Il faut d'abord éviter le mal et faire le bien, ensuite il faut dépasser ces deux pratiques, c'est-à-dire qu'il faut avoir l'esprit détaché de l'acte de bien qu'on accomplit et se montrer tolérant avec le mal perpétré par les autres. Nous avons déjà abordé cette idée dans la partie « La non-dualité de la nature » au cinquième chapitre. En somme, le détachement du bien et du mal permet aux êtres d'atteindre l'état indiqué par le troisième vers, à savoir retrouver son esprit pur. Comme nous pouvons le constater, l'explication du mot *zhai* 齋 faite par Hanshan correspond clairement aux deux premiers vers, tandis que celle du mot *ming* 明 correspond au troisième vers.

Comme nous l'avons remarqué dans la partie précédente, selon Hanshan, Zhuangzi appartient à « celui qui se conforme à l'étude en dehors du monde », c'est pourquoi il se concentre principalement sur le sujet du détachement de l'humanité et la justice. Pourtant, Zhuangzi ne se désintéresse pas tout à fait du sujet du gouvernement, puisqu'il y consacre aussi une partie de son œuvre. Dans la partie « Contempler la *nature* dans la vie quotidienne » du cinquième chapitre de cette thèse, nous avons mentionné l'apologue du boucher qui découpe un bœuf selon la Voie. Hanshan considère que cette histoire s'applique non seulement à la méditation quotidienne de la *nature*, mais aussi au gouvernement d'un pays. Il écrit :

……治天下、國家，如庖丁先學道，而後用於解牛之技也。初未悟時，是見與世齟齬難行。如庖丁，初則滿眼只見一牛耳；既而入道已深，性智日明，則看破世間之事，件件自有一定天然之理。如此則不見一事當前，如此則目無全牛。既看破世事，則一味順乎天理而行，則不見有一毫難處之事……

[...] Gouverner le monde entier ou un pays est comparable au boucher Ding qui étudie d'abord la Voie pour l'appliquer ensuite à la technique de dépecer un bœuf. Lorsqu'on n'a pas encore atteint la compréhension [de la *nature*], on voit que le monde est en désordre et qu'il est difficile de faire le moindre pas.

Cela est comparable au boucher Ding qui ne voit au début qu'un bœuf entier. Plus on pratique profondément la Voie, plus on perçoit clairement la sagesse et la *nature*. Parvenir à cet état, c'est arriver à percevoir à jour les affaires du monde et comprendre le fait que chacune des affaires possède certains principes intrinsèques. Dans ces conditions, c'est comme si l'on ne voyait plus une chose elle-même, de même que le boucher ne voit plus le bœuf. Puisqu'on perce à jour les affaires du monde, on n'a qu'à œuvrer en se conformant au principe du Ciel et voir ainsi qu'aucune affaire n'est difficile.⁷⁴⁴

Le point primordial de cette démarche est donc d'atteindre la compréhension de la *nature*. Le gouvernement d'un pays est une affaire complexe. Selon Hanshan, la compréhension de la *nature* permet de percevoir le principe de chaque chose. En effet, les affaires à traiter ne sont rien d'autre que les phénomènes, selon le bouddhisme. Or, tous les phénomènes sont illusoires. Dans un de ses textes bouddhistes, le maître explique cette idée : « Les affaires du monde sont produites à partir des pensées illusoires. » (世事皆從妄想生).⁷⁴⁵ Une fois que les êtres ont compris leur *nature*, ils ne sont plus influencés et perturbés par les pensées illusoires. Après avoir compris que tout est illusion, toutes les affaires s'effacent devant leurs yeux et ils arrivent à agir avec justesse.

Bien que les affaires soient illusoires, ce n'est pas pour autant qu'on doive les considérer comme négligeables. Prudence et précaution sont requises quand elles sont délicates. On peut les trancher habilement et facilement. Le moine exprime ici encore une idée bouddhiste : bien qu'on comprenne que le monde est illusion, on s'y comporte correctement et on travaille assidûment à toutes les choses pour ne pas tomber dans le nihilisme. Citons une stance du maître Chan Yongming Yanshou 永明延壽 pour illustrer cette pensée :

……修習空華萬行。

⁷⁴⁴ *Annotations du Zhuangzi*, op.cit., juan.3, p. 401 a08.

⁷⁴⁵ Hanshan, « Shi Zhong Hengying » 示鍾衡穎 (Instruction à Zhong Hengying), in *Mengyou ji*, op.cit., juan.5, p. 491 a15.

……建立水月道場。
……降伏鏡像魔軍。
大作夢中佛事。……

[...] Pratiquer les dix mille pratiques semblables aux fleurs dans le vide.⁷⁴⁶
[...] Établir les lieux de pratique illusoires comme la lune dans l'eau.
[...] Dompter les troupeaux de démons comparables aux images dans les miroirs.
Œuvrer grandement aux affaires des bouddhas dans les rêves. [...] ⁷⁴⁷

Même les « affaires du Bouddha », à savoir toutes les pratiques de la doctrine, sont aussi illusoires qu'un rêve. Car, les êtres n'ayant jamais perdu leur *nature* sont en effet bouddhas. Le *Sūtra de l'Éveil parfait* exprime clairement : « On commence à comprendre que les êtres ordinaires ont depuis toujours accompli la bouddhité. La route des existences et l'Extinction sont comme un rêve d'hier » (始知眾生本來成佛。生死涅槃。猶如臨夢).⁷⁴⁸ Regardons quels commentaires Hanshan fait de cette phrase :

以如來藏中本無迷悟生死去來之相。然生死涅槃。皆無明夢中之事。
今無明夢破。迴視往事。如昨夢耳。

Dans le trésor de Tathāgata, il n'existe originellement pas les phénomènes de l'égarement et de la compréhension, de la vie et la mort, de va-et-vient. La vie, la mort et le Nirvāna sont comparables aux choses dans un rêve créé par l'aveuglement. Après avoir brisé l'aveuglement, on contemple le passé qui n'est autre que comme un rêve d'autrefois.⁷⁴⁹

« Le trésor de Tathāgata » est une autre façon de nommer la *nature*. Tous les actes des êtres ne sont que des rêves y compris les pratiques du bouddhisme. Or, si un

⁷⁴⁶ Cette métaphore se réfère à l'enseignement du Bouddha que nous avons déjà mentionné. Voir la partie 4 du chapitre I.

⁷⁴⁷ Youming Yanshou 永明延壽, *Wanshan tonggui lu*, op.cit., juan.3, p. 992 c10.

⁷⁴⁸ Catherine Despeux, « Sôûtra de l'Éveil parfait », in Catherine Despeux, *Sôûtra de l'Éveil parfait et Traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2005, p. 49.

⁷⁴⁹ Hanshan, *Yuanjue jing zhijie* 圓覺經直解 (Explication directe du *Sôûtra de l'Éveil parfait*), X.258, ce.10, juan.1, p. 487 c20.

être éveillé pratique la doctrine des bouddhas dans le monde séculier, c'est pour guider les êtres ordinaires à atteindre cette compréhension profonde et à sortir de ce rêve.

Revenons à la conclusion que Hanshan fait à propos de l'art de découper un bœuf. Il n'oublie pas à cette occasion, de faire l'éloge de l'enseignement du Bouddha :

……至人率性順理，而無過中之行，則性自全，而形不傷耳。善體會其意，妙超言外。此等譬喻，唯佛經有之，世典絕無僅有者，最宜詳玩，有深旨哉。

[...] Les hommes accomplis se conforment à leur *nature* et suivent le principe sans faire aucun acte démesuré. C'est pourquoi leur *nature* est complète et leur forme n'est pas blessée. Celui qui est capable de réaliser le sens profond sait que cette pensée est merveilleuse et ne peut être transmise par les paroles. Ce genre de métaphore n'existe que dans les sūtras bouddhistes. Elle est vraiment très rare dans les ouvrages du monde. Il est convenable de discuter en détail et de savourer [cette métaphore], car elle recèle une pensée très profonde.⁷⁵⁰

Le maître bouddhiste revient encore à l'idée que pour gouverner un pays aussi bien que pour entreprendre une affaire quelconque, il faut se laisser guider par la *nature*. Il considère que cette métaphore de Zhuangzi est aussi révélatrice que les doctrines prêchées par le Bouddha.

Le septième chapitre du *Zhuangzi* est intitulé « Ying diwang » 應帝王 (L'idéal du souverain et du roi).⁷⁵¹ Selon le maître bouddhiste, ce chapitre développe le concept de *waiwang* 外王 (royauté extérieure) qui appartient à la mise en pratique. Tandis que le concept de *neisheng* 內聖 (sainteté intérieure), exprimé dans les six premiers chapitres, représente le fondement constitutif. Il montre que ces deux concepts forment l'ensemble de la pensée de Zhuangzi.

⁷⁵⁰ *Annotations du Zhuangzi, op.cit., juan.3, p. 401 a08.*

⁷⁵¹ Titre traduit par Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas, *op.cit.*, p. 138.

Hanshan pense que Zhuangzi ne considère pas le gouvernement du pays comme une chose primordiale, puisqu'il s'intéresse plutôt au suivi de la Voie. Il écrit : « Ce qu'on appelle le gouvernement sous le ciel est l'affaire accessoire pour les saints » (所謂治天下者，聖人之餘事也).⁷⁵² C'est pourquoi le maître bouddhiste insiste sur l'idée selon laquelle les saints ne gouvernent les pays que lorsqu'ils y sont inéluctablement forcés.

Dans ce chapitre, Zhuangzi décrit une conversation entre Jianwu 肩吾 et le fou Jie Yu 接輿. Jie Yu demanda à Jianwu de quoi lui avait parlé Ri Zhongshi 日中始. Jianwu lui répondit : « Il m'a appris que le prince édicte les principes de la vie sociale et de la morale, les règles de la conduite et de l'appréciation des choses. Ses sujets n'osant pas lui désobéir se transforment sous l'influence de sa politique » (告我君人者，以己出經式義度人，孰敢不聽而化諸！).⁷⁵³ Selon Hanshan, ce passage exprime que le prince utilise les méthodes constantes pour gouverner sa principauté. Jie Yu qui conteste ces méthodes rétorque tout de suite : « C'est une façon de tromper les hommes. Vouloir gouverner ainsi, c'est comme vouloir creuser un canal dans la mer et faire porter une montagne par un moustique » (是欺德也。其於治天下也，猶涉海鑿河，而使蚊負山也).⁷⁵⁴ Hanshan glose cette phrase. Elle exprime, selon lui que lorsqu'un saint gouverne le pays, il pratique le non-agir en se conformant à la Voie et ne force point les êtres. Il écrit : « Il permet à chacun des êtres de s'adapter à sa *nature* et d'avancer dans la vie » (使各安其性，各遂其生而已).⁷⁵⁵ Dans une autre annotation de la phrase : « Il n'affermir que sa propre capacité » (確乎能其事者而已矣),⁷⁵⁶ il indique que lorsqu'un souverain est capable de guider son peuple à comprendre l'authenticité de sa *nature*, il n'a besoin de rien faire d'autre, le peuple arrive à se convertir lui-même. Au contraire, si le souverain veut gouverner le pays avec

⁷⁵² *Annotations du Zhuangzi, op.cit., juan.4, p. 447 a01.*

⁷⁵³ Liou Kia-Hway et Benedykt Gryn timer (trad.), *op.cit.*, p. 138.

⁷⁵⁴ *Ibid.*

⁷⁵⁵ *Annotations du Zhuangzi, op.cit., juan.4, p. 447 b12.*

⁷⁵⁶ Liou Kia-Hway et Benedykt Gryn timer (trad.), *op.cit.*, p. 138.

l'esprit intentionné (*youxin* 有心)⁷⁵⁷ et s'attribue le mérite de la réussite, non seulement il est éloigné de la Voie, mais encore le peuple ne s'y soumet pas et l'évite parce qu'il en a peur. Pour renforcer son explication, le moine cite les deux versets suivants de Laozi : « Si je pratique le non-agir, le peuple se transforme de lui-même » (我無為而民自化) et « Pureté et sérénité sont normes du monde » (清淨為天下正).⁷⁵⁸

Dans une autre histoire du septième chapitre du *Zhuangzi*, le maître invente une scène dans laquelle Yang Ziju 陽子居 discute avec Laozi sur le gouvernement des rois éclairés. Laozi lui apprend que les rois éclairés étendent leurs bienfaits sans s'en approprier le mérite. Yang Ziju précise encore : « Leurs actes sont imprévisibles et ils s'identifient avec le néant » (立乎不測，而遊於無有者也).⁷⁵⁹ Le maître bouddhiste explique dans un passage quelques lignes plus loin que le terme *buce* 不測 (invisible) est semblable à l'état de la quiétude et de la vacuité de la *nature* dont parle le bouddhisme. Il rapproche aussi les actes des rois éclairés de ce qu'exprime le verset de Laozi historique : « Agir sans rien attendre, guider sans contraindre » (為而不恃，長而不宰).⁷⁶⁰

Dans ses commentaires du septième chapitre du *Zhuangzi*, le maître bouddhiste explique, à maintes reprises, que la méthode de gouvernement que Zhuangzi veut promouvoir consiste en la transformation par le non-agir. Comme les commentaires du maître à propos de ce sujet rejoignent ceux de Zhuangzi, nous ne les citons pas tous.

Hanshan indique, comme nous l'avons vu à travers notre étude, l'idée formulée par Zhuangzi selon laquelle les saints n'assument un poste de gouvernant que lorsqu'ils y sont forcés par les circonstances. En effet, le maître bouddhiste est plus favorable à l'avis de Zhuangzi qu'à celui des lettrés confucéens. À propos de la médecine,

⁷⁵⁷ À propos de ce terme, voir p. 240-241 de cette thèse.

⁷⁵⁸ *Annotations du Zhuangzi*, op.cit., juan.4, p. 448 a15.

⁷⁵⁹ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *Tchouang-tseu*, op.cit., p. 140.

⁷⁶⁰ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *Tao-tö king*, op.cit., p. 54.

comme nous l'avons mentionné au début de cette partie, il exprime clairement son opinion personnelle vis-à-vis des gouvernants. Voici une partie de ce texte :

昔人有言。達則為良相。不達則為良醫。余謂不然。蓋達為醫。而不達為相耳。何者。夫相之任。變陰陽而葆元氣。劑眾物而仁羣生。致人君於泰定。措天下於又安。此其職也。而未必盡。即盡而功未必忘。以其先己後物。因利輸忠。且必外假人主之權。資眾多之手。以濟其事。況兢兢於得失是非榮辱之場。終身卒業。而道未必光。日夜營營。勞神焦思。以至戕生傷性。老死而不悟者眾矣。奚其達。

Les Anciens ont dit que ceux qui ont l'esprit pénétré pourraient devenir de bons ministres et ceux qui n'arrivent pas encore à ce niveau, de bons médecins. Je ne suis pas d'accord avec ce point de vue. C'est plutôt le contraire : les premiers peuvent être médecins, tandis que les derniers font de bons ministres. Pourquoi ? C'est qu'assumer la responsabilité d'un ministre, c'est changer le *yin* et le *yang* pour préserver son énergie vitale, c'est harmoniser toutes les choses et montrer de la bienveillance envers les êtres vivants, faire parvenir le souverain à l'état impassible, œuvrer dans le monde pour qu'il soit en paix. Voici sa charge. Mais il n'est pas certain qu'il arrive à l'accomplir. Même s'il arrive à l'accomplir, il est peu probable qu'il puisse oublier de s'en attribuer le mérite. Car, il fait passer les choses après lui-même et il espère tirer profit de sa fidélité. De plus, il est certain qu'il se sert du pouvoir de souverain et s'appuie sur beaucoup d'aides pour mener les affaires. Il s'expose aux soucis, risque de s'attirer de la gloire ou de la honte *ad vitam oeternam*. Or la Voie n'est pas nécessairement éclairée pour lui. Nombreux sont ceux qui s'affairent jour et nuit et qui fatiguent leur esprit, ravagés par l'inquiétude jusqu'à en abrégier leur vie et nuisant à leur *nature*. Ils n'ont pas encore atteint la Voie lorsqu'ils meurent de vieillesse. Comment peut-on les considérer comme pénétrés ? ⁷⁶¹

⁷⁶¹ Voir Hanshan, « Yishuo zeng Li Gaoshi » 醫說贈李高士 (Parole à propos de la médecine dédiée au Li à la vertu éminente), in *Mengyou ji*, *op.cit.*, *juan*.39, p. 747 c15.

À travers ce passage, Hanshan déplore que lorsque les hommes assument la fonction de ministre, peu d'entre eux sont capables d'échapper à la tentation du profit, du mérite et de la gloire. Ils sont communément influencés par leur environnement et ne peuvent pénétrer leur esprit paisible. Lorsque les hommes qui n'ont pas encore compris leur *nature* sont très haut placés dans le gouvernement du pays, ils peuvent rarement parvenir à cette compréhension. N'ayant pas atteint la Voie, il leur est impossible de rester désintéressés et impartiaux lors qu'ils gouvernent. Selon le maître, il en va tout autrement pour le médecin. Hanshan propose à ceux qui exercent déjà la fonction de ministre de gérer les affaires du pays avec l'esprit d'un bon médecin, de prendre des mesures appropriées et de comprendre l'esprit du peuple pour que le gouvernement soit bien réglé. Lorsqu'un pays est bien gouverné, les gouvernants peuvent ainsi dispenser des bienfaits au monde entier.

Laozi dans le *Daode jing*, consacre plus de passages au sujet du gouvernement du monde que Zhuangzi. Laozi prône le plus souvent le gouvernement par le non-agir et le non-désir, ce qui est bien entendu repris par Zhuangzi. Dans le chapitre 37 du *Daode jing*, Laozi décrit directement le non-agir :

道常無為，而無不為。
侯王若能守，萬物將自化。
化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。
無名之樸，亦將不欲。
不欲以靜，天下將自正。

Le Dao demeure toujours sans agir
et pourtant il n'y a rien
qui se fasse sans lui.

Si les seigneurs et les rois pouvaient observer le Dao
tous les êtres se transformeraient d'eux-mêmes.

Si quelque désir surgissait parmi les êtres
au cours de la transformation du monde,
je les maintiendrais dans la limite
du fond sans nom.

Le fond sans nom est

ce qui ne doit avoir aucun désir.

C'est par le sans-désir et la sérénité
que l'univers se règle lui-même.⁷⁶²

Le non-agir (*wuwei* 無為) est la pensée centrale de Laozi. Non seulement pour la culture de soi, mais aussi pour gouverner, il faut pratiquer le non-agir. Pour comprendre le sens du non-agir, nous pouvons nous reporter à quelques versets très célèbres de Laozi. Nous avons déjà cité les deux premiers : « Celui qui continue son étude / augmente de jour en jour. // Celui qui pratique le Dao / diminue de jour en jour. // Diminue et diminue encore, / pour en arriver à ne plus agir. // Par le non-agir, / il n'y a rien qui ne se fasse. // C'est toujours par le non-faire / que l'on gagne le monde entier » (為學日益。為道日損。損之又損。以至於無為。無為而無不為).⁷⁶³ C'est-à-dire que le non-agir consiste au détachement de toutes choses, y compris l'intention et le désir de gouverner. Hanshan explique pourquoi Laozi considère que *wuming zhipu* 無名之樸 (le fond sans nom) doit aussi se détacher complètement du désir en écrivant :

然無名之相，雖能窒欲，若執此而不化，又將為動源矣。譬夫以藥治病，病去而藥不忘，則執藥成病。

Bien que la caractéristique sans nom soit capable d'étouffer le désir, lorsque l'homme s'attache à cette caractéristique et n'arrive pas à se corriger, elle risque de redevenir la source d'agitation. Cela est comparable au cas où lorsqu'on traite une maladie en utilisant des médicaments et qu'une fois la maladie guérie, on n'arrive plus à se passer des médicaments. Dans ce cas, l'attachement aux médicaments lui-même devient une maladie.⁷⁶⁴

Par ce passage, Hanshan veut exprimer l'idée selon laquelle lorsqu'un gouvernant pratique le gouvernement par le non-agir, il doit non seulement se détacher du profit, du renom et de toutes sortes de désirs, mais encore ne pas s'attacher à « son

⁷⁶² Liou Kia-Hway et Benedykt Gryn timer (trad.), *op.cit.*, p. 40.

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 51.

⁷⁶⁴ *Annotations du Daode jing*, *op.cit.*, p. 86.

détachement de ces choses ». C'est-à-dire, il ne faut pas qu'il soit imbu de lui-même de son acte du non-agir et du non-désir. Car le moindre atome de ce genre d'idées peut être considéré comme l'attachement, l'intentionné et le désir. Hanshan exprime l'idée similaire dans ses *Annotations du Zhuangzi* à propos du passage concernant l'abdication de Yao en écrivant : « Yao abdique la couronne. Il peut renoncer à ce qu'on lui reconnaisse du mérite pour ses réalisations, mais il a toujours la vanité de vouloir qu'on reconnaisse la grandeur de son geste lorsqu'il abdique le pouvoir » (堯讓天下，雖能忘功，而未忘讓之名).⁷⁶⁵ À travers cette explication, Hanshan préconise non seulement le gouvernement du non-agir, mais encore la pratique ultime de la Voie. Car celui qui arrive à se détacher de son idée sur le détachement a forcément atteint l'illumination.

Dans le chapitre 3 du *Daode jing*, Laozi définit encore une fois le gouvernement par le non-agir. La différence, c'est que cette fois, il l'exprime avec plus précision :

不尚賢，使民不爭。
 不貴難得之貨，使民不為盜。
 不見可欲，使心不亂。
 是以聖人之治，
 虛其心，實其腹，
 弱其志，強其骨。
 常使民無知無欲，使夫知者不敢為也。
 為無為，則無不治。

N'honore point les hommes sages,
 pour que le peuple ne dispute pas.
 N'estime pas les biens d'acquisition difficile
 pour que le peuple ne les vole pas.
 N'exhibe point ce qui porte à l'envie
 pour que ta conscience ne soit pas troublée.

Le gouvernement du saint
 consiste à faire table rase
 de l'esprit du peuple,
 à remplir son ventre,
 à affaiblir son ambition,

⁷⁶⁵ *Annotations du Zhuangzi, op.cit., juan.1, p. 366 b13.*

à fortifier ses os.

Le saint agit constamment en sorte
que le peuple n'ait ni savoir, ni désir.
Il agit en sorte que la caste
de l'intelligence n'ose pas agir.
Il n'y a rien qui ne soit gouverné.⁷⁶⁶

Dans ce passage, Laozi énonce sa philosophie du gouvernement. Selon lui, un gouvernant idéal ne cherche à acquérir ni profit ni mérite. Il est dépourvu de toutes espèces d'intentions. Sous son patronage, le peuple peut ainsi mener une vie simple, modeste et satisfaite. Hanshan ajoute l'idée que sous son influence, les supérieurs se détachent du désir, les inférieurs ne convoitent pas la vie opulente et fastueuse des mieux lotis. Dans ce cas, l'esprit de l'homme peut rester paisible et serein. Le moine explique ensuite pourquoi les saints arrivent à se détacher des intérêts et du désir. Selon lui, c'est parce que : « Le profit est la chose illusoire » (利，假物也). De même, « la forme est ensorceleuse » (色，妖態也) et « le renom est la réputation surfaite » (名，虛聲也).⁷⁶⁷ C'est dire que les saints n'ont aucun besoin de se mortifier pour s'éloigner de ces choses. Il leur suffit de comprendre leur véritable état pour faire disparaître leur acharnement et leurs passions. Le maître bouddhiste écrit :

是則財色名食，本無可欲。而人欲之者，蓋由人心妄想思慮之過也。
是以聖人之治，教人先斷妄想思慮之心，此則拔本塞源，故曰「虛其
心」。

En effet, l'argent, la débauche, le renom et la nourriture n'ont originellement rien de désirable. Or, si l'homme les convoite, c'est à cause des pensées illusoires et des réflexions qui le préoccupent. C'est pourquoi le gouvernement des saints commence par apprendre à l'homme à rompre avec l'esprit illusoire et préoccupé. Cet enseignement arrive à déraciner les

⁷⁶⁶ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 5.

⁷⁶⁷ *Annotations du Daode jing*, *op.cit.*, p.37.

problèmes et à bloquer leur source. C'est pourquoi il est dit « faire table rase de l'esprit du peuple ». ⁷⁶⁸

Pour Hanshan, un gouvernant idéal doit être capable de faire comprendre au peuple que ses pensées désordonnées sont illusoires et de l'aider à rompre avec l'esprit préoccupé. Il prend prétexte du sujet du gouvernement pour, en fait, exposer l'enseignement pour pratiquer et atteindre la Voie.

⁷⁶⁸ *Ibid.*

Conclusion :

Notre étude a porté sur l'analyse de la totalité des œuvres que Hanshan Deqing a consacrées au confucianisme et au taoïsme, ainsi qu'aux rapports que ces doctrines entretiennent, selon lui avec le bouddhisme. Nous avons tenté de comprendre pourquoi et comment il avait pu mettre en évidence les nombreux points de convergence entre les trois enseignements *a priori* si différents et nous avons étudié son argumentation.

Hanshan est l'un des Quatre moines éminents de la fin de la dynastie Ming. Ces quatre moines occupaient une place très importante dans le bouddhisme de cette époque et leur pensée continue à influencer les adeptes bouddhistes contemporains. Or, dans la *Biographie des moines éminents de la dynastie Ming*,⁷⁶⁹ rédigée par Ruxing 如惺 (?-?) en l'an 1617, les Quatre moines éminents de cette dynastie ne figurent pas. On ignore la raison de cette absence. Heureusement, à travers la lecture des textes du maître lui-même, nous pouvons suivre son évolution intellectuelle et nous faire une image assez précise de sa personnalité. Il a en effet rédigé une autobiographie, une pratique assez peu répandue à l'époque. C'est un document précieux qui restitue, non seulement les principaux épisodes de son existence, ses caractéristiques psychologiques personnelles, son évolution intellectuelle, mais témoigne aussi des pratiques, de l'atmosphère culturelle de son temps.

À travers le récit de sa vie, nous voyons qu'il s'agissait d'une personne sensible. Il évoque pudiquement son chagrin d'avoir été envoyé dans un monastère loin de sa famille alors qu'il n'était encore qu'un petit garçon et le geste inouï de sa mère qui le jette à l'eau pour qu'il se détache de son affection pour elle. On imagine le traumatisme qui a dû s'ensuivre. Cette mère qu'on devine exaltée et presque religieuse fanatique a joué un rôle déterminant dans sa vie, en empêchant son mariage, en le dirigeant vers le destin qu'elle souhaitait pour lui.

⁷⁶⁹ Ruxing 如惺, *Daming gaoseng zhuan*, *op.cit.*

Hanshan était aussi capable d'amitié. Il eut des liens étroits avec un autre moine, Zibo Zhenke qui fut son ami intime et qu'il eut la douleur de perdre. Il expérimenta à ses dépens, les dangers encourus quand, à l'instigation de l'impératrice, il voulut participer concrètement aux affaires du monde. Compromis dans les intrigues de cour, jugé injustement, il connut aussi le chagrin de l'exil, un exil qui dura quatorze ans. Néanmoins, il n'éprouvait pas d'amertume, pensant qu'il expiait sans doute des fautes d'une vie antérieure.

Doté de talents littéraires et artistiques reconnus, il aurait pu faire carrière dans ce domaine mais il considérait les succès dans le monde séculier comme anodins. Il avait une ambition plus haute, celle de réaliser la Voie. C'est ce but qu'il poursuivit assidûment, sa vie durant. Cependant, s'il vécut la plupart du temps en retrait du monde, il continua toujours à s'intéresser au monde extérieur, se préoccupant de la souffrance du peuple et du désastre du monde.

Durant toute sa vie monastique, Hanshan se concentra principalement sur la recherche de la Voie ultime préconisée par le Bouddha. C'est pourquoi il étudia les doctrines de plusieurs écoles bouddhistes importantes en Chine. Il était considéré essentiellement comme un *chanshi* 禪師 (maître Chan), mais aussi comme un grand connaisseur des autres écoles bouddhiques telles que l'école Huayan, l'école Tiantai, l'école Jingtu et aussi l'école Weishi. Dans ses œuvres, nous rencontrons souvent des concepts empruntés à ces différentes écoles. Il atteignit L'Éveil de différents niveaux, connut plusieurs illuminations qu'il a parfois décrites et acquit une compréhension profonde de la Voie ultime du bouddhisme.

Sa propre pratique des doctrines bouddhistes n'était pas égoïste. Hanshan souhaitait la faire partager. Il eut toute sa vie des préoccupations pédagogiques. Il donnait souvent des enseignements ou des conseils aux adeptes, religieux ou laïcs, et commentait pour eux, des sūtras importants du Grand Véhicule.

Pour Hanshan Deqing, un moine bouddhiste ne devait pas se limiter à vivre dans une retraite monastique et refuser de connaître le monde ordinaire. D'une grande

ouverture d'esprit, il pensait qu'il faut être curieux des doctrines reconnues par la société afin de comprendre le monde pour mieux agir sur lui en préparant les esprits des êtres ordinaires à recevoir le bouddhisme, doctrine sotériologique par excellence. Il critiquait vivement les adeptes bouddhistes qui méprisaient, souvent sans les connaître, les doctrines confucéenne et taoïste. Pour lui, ayant l'esprit étreint, ces adeptes comprenaient de travers l'enseignement du Bouddha. C'est pourquoi, au sein de la communauté bouddhiste, il encourageait les moines à étudier le confucianisme et le taoïsme et préconisait l'harmonisation des trois enseignements.

Pour donner une idée du contexte historique de la pensée du syncrétisme des trois enseignements, nous avons étudié un certain nombre de moines éminents, prédécesseurs ou contemporains de Hanshan. Ces moines avaient tous une connaissance approfondie du confucianisme et du taoïsme. Ils s'appuyaient plus ou moins sur ces deux enseignements, soit pour promouvoir le bouddhisme vis-à-vis des lettrés, soit pour enseigner plus facilement certains concepts de la doctrine bouddhiste aux adeptes. Pour ces moines, le confucianisme et le taoïsme sont des enseignements nécessaires pour guider les êtres dans la conduite de leur vie, entretenir correctement des relations sociales et pour se cultiver jusqu'à un certain niveau. Néanmoins, comparés à la doctrine bouddhiste, notamment à celle du Grand Véhicule, les moines aboutissent à la conclusion que ces deux enseignements chinois ont leurs limites, car, ils n'abordent pas le sujet de la transcendance du cycle des morts et des renaissances et ignorent aussi la nature intrinsèque et immuable de tous les êtres.

Hanshan partage globalement les idées essentielles de ces moines. En effet, la pensée bouddhiste de Hanshan et ses opinions sur les trois enseignements ne peuvent être dissociées de celles professées par l'ensemble des moines éminents de l'histoire du bouddhisme chinois. D'ailleurs, comme le montre notre travail, les moines tels que Sengzhao 僧肇, Qingliang Chengguan 清涼澄觀, Guifeng Zongmi 圭峰宗密 et Yongming Yanshou 永明延壽 ont de son propre aveu, plus ou moins influencé Hanshan non seulement à propos du syncrétisme des trois enseignements mais aussi en ce qui concerne la pensée bouddhiste. Dans sa *Dissertation sur le reflet et l'écho*

de *Laozi* et de *Zhuangzi*, Hanshan mentionne les différentes attitudes de ces quatre maîtres vis-à-vis des trois enseignements. Il montre que Sengzhao et Qingliang Chengguan s'appuyaient, le plus souvent, sur l'œuvre de Zhuangzi pour faire comprendre la pensée bouddhiste, tandis que Guifeng Zongmi et Yongming Yanshou considéraient plutôt que le *Zhuangzi* n'exprimait pas la pensée ultime. Selon Hanshan, si ces quatre maîtres différaient, ce n'était pas parce que leurs pensées à ce propos étaient contradictoires et imparfaites. Au contraire, ils lui apparaissaient comme des bodhisattvas s'adaptant à des circonstances variées pour enseigner la Voie des bouddhas aux êtres ordinaires, afin de les libérer de leur attachement au monde.

Par rapport aux autres moines, Hanshan est celui qui témoigne le plus de considération, voire même d'admiration pour les deux enseignements non-bouddhistes. En effet, depuis son enfance jusqu'à la fin de sa vie, il garda toujours un lien très fort avec le confucianisme et le taoïsme. À partir de huit ans, pendant dix années, même quand il vivait déjà dans le monastère Bao'en, il suivait encore des enseignements confucéen et taoïste sur les conseils de son maître Xilin Yongning 西林永寧 qui l'initia au bouddhisme. Peu de temps après l'achèvement de ses études et pendant quatre ans, il assumait, délégué par l'état, un poste pour enseigner, dans les monastères, les classiques des Cent écoles, l'histoire et la littérature. Sa carrière d'enseignant terminée, il voyagea dans tout le pays. Il commença alors à fréquenter de nombreux lettrés avec lesquels il échangeait intellectuellement. Si Hanshan pouvait gagner le respect des lettrés, c'était grâce à sa connaissance profonde du bouddhisme et aussi à son érudition dans le confucianisme et le taoïsme. De plus, cette fréquentation le poussait à rédiger des commentaires des classiques confucéens et taoïstes. Il écrivit aussi la *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi* où sont définis les rapports entre les trois enseignements. Hanshan connut une grande notoriété. Il recevait beaucoup d'adeptes laïcs parmi lesquels se trouvaient de nombreux lettrés.

Bien que Hanshan s'appuie sur le confucianisme et sur le taoïsme pour mettre en relief la pensée bouddhiste, il ne considérerait pas ces deux enseignements comme

de simples outils, utiles pour promouvoir le bouddhisme. Pour lui, les doctrines de ces enseignements étaient profondes et méritaient donc les efforts nécessaires pour en comprendre le sens. Il encourageait non seulement les adeptes bouddhistes à suivre ces deux enseignements, mais il prêchait par l'exemple en les étudiant, inlassablement pendant toute sa vie. Durant un pèlerinage, à la recherche des maîtres bouddhistes éclairés, il avait même emporté les œuvres de Laozi et de Zhuangzi comme compagnons de voyage et était souvent plongé dans ces lectures afin de se pénétrer de la pensée des deux maîtres taoïstes. Lors de la rédaction des annotations du *Daode jing*, il décortiquait mot à mot les passages de cette œuvre afin de saisir l'essence même de la pensée de son auteur. Ce travail minutieux et appliqué dura quinze ans avant d'atteindre son parachèvement. Hanshan éprouvait aussi un grand respect vis-à-vis de Confucius et de Yan Hui, l'éminent disciple de ce dernier. Il disait avoir étudié longuement les *Entretiens* pour tenter de comprendre ce que voulait transmettre Confucius. Il avouait que ce n'est qu'à l'âge de soixante-cinq ans, lorsqu'il eut compris le sens profond de la *Grande Étude* qu'il saisit simultanément l'essence de la pensée de Confucius.

Dans son essai la *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi*, Hanshan distingue tous les enseignements du monde selon la tradition de l'école de Huayan (l'ornementation fleurie). C'est-à-dire que pour lui, il existe en tout cinq types d'enseignement : *Xiaojiao* 小教 (Petit Enseignement), *Shijiao* 始教 (Enseignement initial), *Zhongjiao* 終教 (Enseignement ultime), *Dunjiao* 頓教 (Enseignement subit) et *Yuanjiao* 圓教 (Enseignement parfait). Or, pour distinguer les trois enseignements chinois, il utilise plutôt un autre système, mentionné par Fazang 法藏 (643-712)⁷⁷⁰ de la dynastie Tang, maître de l'école de Huayan, dans son œuvre le *Huayan yisheng jiaoyi fenqi zhang* 華嚴一乘教義分齊章 (Chapitre de la classification du sens du Véhicule Unique de l'ornementation fleurie).⁷⁷¹ Ce système

⁷⁷⁰ Troisième patriarche de l'école Huayan.

⁷⁷¹ Fazang 法藏, *Huayan yisheng jiaoyi fenqi zhang* 華嚴一乘教義分齊章 (Chapitre de la classification du sens du Véhicule Unique de l'ornementation fleurie), T.1866, ce.45, juan.1, p. 481 b05.

taxinomique répartit les enseignements en cinq véhicules : le Véhicule de l'Homme, celui des Cieux, celui des Auditeurs, celui des Pratyeka-bouddhas et celui des bodhisattvas. Le Véhicule des bouddhas n'appartient pas aux cinq véhicules, car, étant véhicule unique et suprême, il englobe ces cinq premiers véhicules.

Dans cette dissertation, Hanshan conclut que la doctrine de Laozi et de Zhuangzi est plus profonde que celle de Confucius. Il considère donc Laozi et Zhuangzi comme des saints du Véhicule des Cieux, et Confucius comme celui du Véhicule de l'Homme. Car les premiers exhortent les hommes à se détacher de leurs désirs et à renoncer à l'intelligence afin d'entrer dans l'état du non-agir où l'esprit est pur. Pour le maître bouddhiste, cet enseignement correspond aux caractéristiques des êtres qui vivent dans les Cieux. Quant à l'enseignement de Confucius, qui insiste sur les comportements adéquats et bons dans la société hiérarchisée et sur l'importance des relations sociales, le moine indique qu'il est plutôt adapté pour guider les hommes qui restent dans le monde ici-bas.

Parmi les cinq véhicules, celui de l'Homme et celui des Cieux sont bien évidemment inférieurs à ceux des trois autres auxquels les êtres éveillés, avant de devenir des bouddhas, appartiennent. Cependant, lorsque Hanshan parle de l'intention et du but des saints confucéens et taoïstes, il les sublime en les classant tous dans la catégorie du Véhicule des bodhisattvas, ce qui est le plus haut niveau des cinq véhicules. Il mentionne maintes fois une description figurant dans le *Sūtra du Lotus* qui est : « Si les êtres peuvent être sauvés par le truchement de tel corps ou de telle doctrine, ils [les bodhisattvas] se métamorphosent alors en ce corps ou utilisent cette doctrine pour les libérer » (應以何身何法得度, 即現何身何法而度脫之). Cette phrase prononcée par le Bouddha pour dépeindre l'acte du bodhisattva Avalokitesvara 觀世音菩薩 est devenue une sorte de guide pour les disciples bouddhistes souhaitant sauver les êtres. Elle est employée aussi très souvent pour décrire les adeptes habiles à donner toutes sortes d'enseignements et pour faire l'éloge de leur capacité à utiliser les expédients. Pour Hanshan, les saints des deux enseignements chinois sont des bodhisattvas bouddhistes qui se sont incarnés dans

notre monde pour changer les comportements incorrects des êtres ordinaires, pour les libérer de leur aveuglement et de l'égarement de leur esprit. Il montre que les saints confucéens et taoïstes ont tous pour but de sauver les êtres. Si leurs enseignements sont si différents, c'est parce qu'ils doivent faire face à des êtres de niveaux variés et qu'ils rencontrent des circonstances différentes.

Hanshan fait aussi l'éloge des saints confucéens et taoïstes. Il découvre, avec admiration, que leurs enseignements sont avant-coureurs de la doctrine du Bouddha. Pour lui, les deux enseignements chinois sont la base indispensable pour accéder à la doctrine ultime du Grand Véhicule bouddhiste. C'est-à-dire que grâce à ces deux enseignements qui propagent le bien ou le détachement du désir, le Grand Véhicule était plus facilement accepté et compris en Chine. Selon Hanshan, les êtres qui ne savent pas se comporter dans la société mondaine ni entretenir des relations harmonieuses avec autrui, n'arrivent pas à avancer dans la recherche supramondaine de la Voie. C'est pourquoi les enseignements confucéen et taoïste, tout comme le Petit Véhicule bouddhiste, sont les conditions préalables à l'accès au Grand Véhicule. Il cite l'exemple du Bouddha Sâkyamuni et montre comment celui-ci ayant d'abord expérimenté des doctrines indiennes – d'un niveau équivalent à celui du confucianisme et du taoïsme – était parvenu à découvrir la Voie jusqu'à l'Éveil final.

Hanshan montre même que, dans une vision plus profonde, à savoir celle de « Rien que conscience » et « Rien qu'esprit », les trois enseignements ne font qu'un. Cette idée provient originellement d'une strophe du bodhisattva Juelin 覺林菩薩 dans le *Sūtra de l'ornementation fleurie* : « Si l'on veut comprendre à fond / tous les bouddhas du passé, du présent et du futur / il faut qu'on contemple la nature du monde de Dharma / et réalise que tout est créé par l'*esprit* » (若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造).⁷⁷² Cette pensée ultime du bouddhisme montre que tous les êtres et le monde sont créés par notre esprit. Hanshan affirme que, à partir de ce point de vue, tous les enseignements sont égaux, puisque tous les enseignements proviennent aussi de la conscience et de l'esprit.

⁷⁷² Śikṣananda (trad.), *Da fangguang fo huayan jing*, op.cit., juan.19, p. 102 a09

À travers l'étude de sa *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi*, nous pouvons remarquer que la vision de Hanshan sur les trois enseignements n'est pas du tout figée ou partielle. Sous sa plume, ces enseignements apparaissent objectivement avec leurs points faibles ou leurs supériorités relatives, tout dépend de l'angle d'observation du maître bouddhiste.

Lorsque nous avons examiné tous les commentaires des œuvres non-bouddhistes de Hanshan, nous avons constaté, encore une fois, que les interprétations qu'il fait de ces œuvres ne correspondent pas tout à fait non plus à la classification des véhicules qu'il accorde à ces deux enseignements dans sa *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi*. Comme nous l'avons dit, dans cette œuvre, Hanshan considère plutôt les œuvres de Laozi et de Zhuangzi comme supérieures à celles de l'école confucéenne. Or, ses commentaires des œuvres de ces deux enseignements montrent plutôt l'inverse. Par exemple, dans ses commentaires, Hanshan place les deux œuvres confucéennes qui sont l'*Invariable milieu* et la *Grande Étude* à un niveau aussi élevé que les textes bouddhistes du Grand Véhicule, tels que le *Sūtra du diamant* ou le *Sūtra du cœur*. Or, dans ses annotations du *Zhuangzi* et du *Daode jing*, il a pu repérer une partie des idées semblables à des idées ultimes du bouddhisme chez Zhuangzi et chez Laozi, tandis qu'il montre qu'une autre partie appartient aux idées du Petit Véhicule. Les commentaires de Hanshan nous donnent alors l'impression que les œuvres confucéennes sont ultimes par rapport à celles de Laozi et de Zhuangzi.

Avant de juger s'il y a incohérence et contradiction des points de vue exprimés par Hanshan dans l'ensemble de ses œuvres concernant les trois enseignements, il faut que nous comprenions la principale préoccupation du maître bouddhiste lorsqu'il rédige ses différents écrits. Dans notre travail, nous avons déjà souligné que, pour le maître bouddhiste, le plus important pour les enseignements est de sauver les êtres et de les libérer de leur attachement du monde. C'est probablement dans cette perspective sotériologique que le maître réalise son travail exégétique. En tant que penseur et pratiquant bouddhiste, il ne se soucie pas de la rigueur logique dans ses

œuvres. Lorsqu'il donne des arguments pour convaincre le lecteur, il ne vérifie pas non plus l'authenticité historique, comme doivent le faire les historiens ou les chercheurs spécialisés. Il se contente de transmettre ses idées à propos de la Voie pour que les lecteurs puissent atteindre la compréhension profonde. Ainsi, lorsqu'il mentionne des histoires concernant Yao, Shun, le Bouddha, Zhuangzi, Laozi, Confucius et Yan Hui, il confond souvent ces personnages historiques avec ceux décrits par certains auteurs. Il reprend leurs anecdotes invraisemblables. Il s'agit, pour Hanshan, d'utiliser ces récits, appartenant souvent à la culture populaire, comme des vecteurs facilitateurs pour faire passer son message, fût-ce au détriment de la rigueur académique.

Nous avons consacré une grande partie de notre travail à tenter de comprendre comment Hanshan avait commenté les quatre œuvres classiques, confucéennes et taoïstes. Nous nous sommes intéressée d'abord à deux concepts très importants apparus dans tous ces commentaires, à savoir l'esprit inné et la nature intrinsèque (la nature de bouddha). Leur récurrence est vraiment étonnante. Comme nous l'avons déjà indiqué dans l'introduction, l'esprit inné est la mise en œuvre de la nature intrinsèque et cette dernière est le fondement constitutif du premier. En effet, ils sont comparables aux deux faces d'une médaille et sont donc indissociables. Pour les êtres éveillés, l'esprit inné et la nature intrinsèque ne font qu'un. Ce n'est que pour enseigner aux adeptes du niveau inférieur que les êtres éveillés les distinguent. Dans ses œuvres exégétiques, dans la plupart des cas, Hanshan parle tantôt de l'esprit inné, tantôt de la nature intrinsèque, sans trop faire de distinction.

Hanshan relie beaucoup de notions, confucéennes ou taoïstes, à ces deux concepts. Notamment dans ses deux commentaires des œuvres confucéennes, Hanshan en parle de bout en bout. Il montre clairement que la compréhension de la nature intrinsèque (ou de l'esprit inné) est primordiale pour accéder à la Voie ultime. Selon lui, pour réaliser la voie préconisée par Confucius, Laozi et Zhuangzi, il faut aussi comprendre la nature intrinsèque. Par exemple, Hanshan affirme que cette compréhension est la condition préalable non seulement pour se cultiver, se

perfectionner et se détacher du désir, mais aussi pour se conformer aux valeurs confucéennes telles que la bienveillance, l'humanité, la bienséance, la fidélité, la piété filiale, l'amour familial, etc. Il affirme catégoriquement que, sans la compréhension de la nature intrinsèque, la moralité de l'homme reste apparente et insuffisante. En somme, Hanshan parle de la compréhension de la nature intrinsèque lorsqu'il interprète un grand nombre d'idées présentes dans les œuvres confucéennes ou taoïstes, comme si cette compréhension était aussi la principale préoccupation et le but final de l'enseignement confucéen et de l'enseignement taoïste.

Pour Hanshan, il faut que les êtres contemplent leur nature intrinsèque à tout instant et pendant toutes les activités de leur vie quotidienne, afin de la comprendre à fond. Car la nature intrinsèque, étant sans forme, sans odeur et sans couleur, ne peut être perçue directement. Or, si l'homme possède la capacité de voir, d'écouter, de sentir, de bouger, de penser, etc., c'est parce que ces capacités sont la mise en pratique de la *nature*. Il faut donc contempler ces activités quotidiennes pour remonter à leur origine et pour finalement pénétrer la *nature*. Pour lui, les saints confucéens et taoïstes ont conscience de l'importance de cette contemplation dans la vie de tous les jours, c'est pourquoi ils l'ont aussi soulignée dans leurs œuvres.

Nous avons aussi tenté de comprendre quelle est l'importance de la mise en pratique des doctrines, selon Hanshan. Dans le bouddhisme, il existe deux catégories de pratique : la pratique d'avant l'Éveil et celle d'après l'Éveil. La première sert à aider les êtres à parvenir à la compréhension de la nature intrinsèque, tandis que la deuxième permet aux êtres éveillés d'atteindre le niveau ultime, celui des bouddhas. Dans ses commentaires, Hanshan mentionne plusieurs façons de parvenir à ces deux pratiques. À propos de la pratique avant l'Éveil, Hanshan repère notamment l'idée des consciences et préconise la pratique visant à changer les consciences en sagesse. Il insiste aussi sur la nécessité du renoncement aux sentiments partiels et à l'intelligence, pour parvenir à la compréhension de la nature intrinsèque. Car selon lui, les sentiments partiels et l'intelligence sont des obstacles qui empêchent l'homme de percevoir l'intégralité de toutes les choses ainsi que la nature parfaite et complète.

Dans ses commentaires, Hanshan n'oublie pas évidemment de parler de la mission ultime des êtres éveillés, à savoir faire comprendre la nature intrinsèque aux êtres ordinaires et sauver le monde. Cet acte appartient à la pratique d'après l'Éveil. Pour lui, les saints des trois enseignements ont ce même seul et unique but après l'acquisition de leur propre sainteté. À travers les commentaires des œuvres confucéennes et taoïstes, Hanshan montre comment il faut pratiquer pour le salut du monde. Selon lui, la réalisation d'un tel but exige que les pratiquants prononcent leurs vœux, patientent et persistent dans leur combat jusqu'au bout, sans se décourager, malgré toutes sortes de difficultés. Hanshan mentionne aussi que les pratiquants doivent s'assurer que les conditions sont mûres pour agir. S'ils rencontrent des circonstances défavorables, ils doivent avoir la patience d'attendre le changement avant de se lancer dans l'action.

Dans l'*Invariable milieu* et le *Zhuangzi* que Hanshan a commentés, le sujet du comportement dans la société et celui du gouvernement du monde sont abordés. Nous nous sommes intéressée à l'attitude et l'opinion de Hanshan vis-à-vis à ces deux sujets à propos desquels le moine a pris position, bien que vivant lui-même retiré du monde séculier. Dans cette étude, nous avons découvert que Hanshan adhère aux valeurs des adeptes confucéens : la loyauté envers le souverain, la piété filiale envers les parents, l'amour entre les frères, le respect du conjoint et l'honnêteté envers les amis. Or, la différence est que, comme nous l'avons déjà mentionné, Hanshan, à la fin de ses préconisations, montre que si l'homme arrive à comprendre sa nature intrinsèque, ses comportements en société peuvent atteindre le niveau suprême. Selon lui, après avoir compris la nature intrinsèque, l'homme comprend que tous les êtres ne font qu'un. Dans ces conditions, sans avoir besoin de se forcer, il arrive à traiter spontanément tout le monde comme ses parents et ses proches.

Lorsque Hanshan aborde le sujet du gouvernement du pays, il préconise d'abord la culture du soi mais aussi la compréhension de la nature intrinsèque. Pour lui, cette compréhension permet à l'homme d'avoir une vision complète sur l'ensemble des choses et du monde et rend donc la tâche de gouverner plus facile. En plus,

comprendre sa propre nature, c'est aussi comprendre la nature d'autrui, puisque toutes les natures n'en font qu'une. Dans ces conditions, le gouvernant peut parvenir à transformer le peuple par le non-agir.

Dans ces commentaires des œuvres non-bouddhistes, Hanshan utilise principalement des concepts provenant du *Sūtra de l'ornementation fleurie*, du *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque*, du *Sūtra du Lotus*, du *Sūtra du diamant*, du *Sūtra du cœur*, du *Sūtra de l'Éveil parfait*, du *Sūtra de Vimalakîrti*, du *Sūtra du Nirvāṇa* et aussi du *Sūtra de l'Estrade du sixième patriarche*. Ces sūtras appartiennent tous au canon du Grand Véhicule et possèdent une grande réputation dans le milieu bouddhiste chinois. Hanshan connaît sans nul doute très bien tous ces sūtras, puisqu'il a annoté sept d'entre eux.⁷⁷³ Il utilise aussi des termes du Petit Véhicule pour annoter le *Zhuangzi*. Notre thèse n'aborde pas cette partie de son travail. Car, nous les avons déjà étudiés dans notre travail de master qui ne concernait que les *Annotations du Zhuangzi* de Hanshan.

À part l'utilisation de nombreux de concepts et de termes bouddhistes, Hanshan recourt aussi très souvent à des idées du *Daode jing* pour expliciter certains passages du *Zhuangzi* et vice versa. Il emploie parfois des termes confucéens pour commenter les œuvres taoïstes. Il lui arrive aussi de reprendre telles quelles les idées des œuvres originelles sans rien y ajouter. Malgré ces apports variés, ses commentaires gardent une coloration très fortement bouddhiste.

Ainsi Hanshan Deqing, l'un des derniers grands moines bouddhistes des Ming aura apporté sa contribution originale et importante à l'effort entrepris de longue date. En effet, l'idée que « les enseignements ne font qu'un » émerge très précocement, dès les époques Wei 魏 et Jin 晉 (III^{ème} -V^{ème} siècles). Cette idée chemine lentement et trouve son épanouissement au XVI^{ème} siècle, à l'époque où vivait Hanshan. En fait, il s'agissait moins d'aboutir à un véritable syncrétisme dans lequel les trois traditions auraient fusionné sans indistinction mais bien plutôt d'introduire, comme l'écrit Anne

⁷⁷³ Il a même annoté trois fois le *Sūtra du Lotus*, deux fois le *Sūtra de la concentration de la marche héroïque*. À propos de ses œuvres bouddhistes annotées, voir annexe II de cette thèse.

Cheng, dans son *Histoire de la pensée chinoise*, « une fluidité dans les relations entre les différentes traditions religieuses » accordant le primat à « l'aspect pratique de la culture spirituelle plutôt qu'au contenu doctrinal ». ⁷⁷⁴

⁷⁷⁴ Cheng Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Le Seuil, 1997, p. 544.

Annexe I. Traduction de la *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi*

(Guan LaoZhuang yingxiang lun 觀老莊影響論)

敘意

西域諸祖造論以破外道之執，須善自他宗。此方從古經論諸師，未有不善自他宗者。吾宗末學，安於孤陋，昧於同體，視為異物。不能融通教觀，難於利俗。其有初信之士，不能深窮教典。苦於名相支離，難於理會。至於酷嗜老莊，為文章淵藪，及其言論指歸，莫英不望洋而嘆也。迨觀諸家註釋，各徇所見，難以折衷。及見口義、副墨，深引佛經，每一言有當，且謂一大藏經皆從此出。而惑者以為必當，深有慨焉。余居海上枯坐之餘，因閱楞嚴法華次，有請益老莊之旨者，遂蔓衍。及此以自決。非敢求知於真人，以為必當之論也。且慨從古原教破敵者，發藥居多，而啟膏肓之疾者少。非不妙投，第未診其病源耳。是故余以唯心識觀而印決之。如摩尼圓照，五色相鮮，空谷傳聲，眾響斯應。苟唯心識而觀諸法，則彼自不出影響間也。故以名論之。

Idées principales

Les patriarches de contrées de l'Ouest, avant de rédiger des traités bouddhiques dans le but d'aider les hétérodoxes à briser leur attachement au monde, devaient avoir la connaissance approfondie des doctrines non-bouddhiques. De même, chez nous, depuis l'Antiquité, les maîtres des Sūtras et des traités n'ont jamais été novices dans les disciplines des voies extérieures.

Les jeunes générations, adeptes de notre école, se contentent de leurs savoirs restreints. Ils se bornent à leur propre doctrine, considérant celles des autres comme

hétérodoxes. N'ayant pas la capacité de pénétrer à fond la variété de l'enseignement du Bouddha et la contemplation de l'*esprit*, il leur est difficile de se rendre utiles au monde. Certains néophytes sont incapables d'approfondir et de pénétrer les canons, dépassés par la diversité des termes difficiles à comprendre. Quant à ceux qui se passionnent pour [les œuvres de] Laozi et de Zhuangzi, ils restent interdits devant les idées exprimées par ces auteurs, devant l'ampleur et la profondeur de leurs ouvrages. Quand ils parcourent les différentes exégèses, ils sont confrontés à une telle diversité de points de vue personnels qu'ils ont du mal à appréhender l'ensemble de la doctrine. Des œuvres telles que l'*Exposé oral*⁷⁷⁵ et le *Texte littéraire*⁷⁷⁶ citent souvent des sūtras et affirment, à partir de citations, l'analogie entre le *Zhuangzi* et tous les canons bouddhistes qui en découleraient. Ils induisent en erreur, les lecteurs qui sont convaincus de la vérité de ce propos, ce que je déplore.

J'ai séjourné longtemps au bord de la mer, assis à méditer. Puis j'ai lu le *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque* et le *Sūtra du Lotus* et j'ai reçu des visiteurs venant me consulter sur le principe du *Laozi* et du *Zhuangzi*. C'est pourquoi j'ai conçu cette idée [d'écrire des annotations] et pris enfin la décision de la réaliser. Mon intention n'est pas de chercher à me présenter comme l'homme accompli. Je considère simplement que mon approche est convenable. Je me désole aussi du fait que depuis l'Antiquité, ceux qui donnent des enseignements pour pénétrer les pensées secrètes des antagonistes, prescrivent abondamment des remèdes, mais peuvent rarement guérir les maladies graves, non pas à cause de l'inefficacité des médicaments, mais plutôt parce qu'ils ne diagnostiquent pas la source des maladies. C'est pourquoi, pour ma part, je la déchiffre en utilisant la contemplation de Rien qu'esprit et Rien que conscience. Cette contemplation est tout à fait comparable à l'effet que suscite la perle Mani⁷⁷⁷ dont la splendeur éclatante jaillit du contraste des cinq couleurs ou encore comparable à des sons dont les échos résonnent dans une vallée déserte. Contempler toutes les choses par le truchement de Rien qu'esprit et Rien que conscience,

⁷⁷⁵ Voir page 135-136.

⁷⁷⁶ Voir page 135-136.

⁷⁷⁷ Mot sanskrit. Cette perle permet à celui qui la possède de réaliser ses vœux.

montre que toutes les doctrines ne sont rien d'autre qu'un reflet, un écho [de l'esprit et de la conscience]. D'où le titre que j'ai donné à cette dissertation.

論教源

嘗觀世之百工技藝之精，而造乎妙者，不可以言傳。效之者，亦不可以言得。況大道之妙，可以口耳授受，語言文字而致哉。蓋在心悟之妙耳。是則不獨參禪，貴在妙悟。即世智辯聰治世語言、資生之業，無有一法不悟而得其妙者。妙則非言可及也。故吾佛聖人說法華，則純譚實相。乃至妙法，則未措一詞。但云如是而已。至若悟妙法者，但云善說法者。治世語言資生業等，皆順正法。而華嚴五地聖人，善能通達世間之學。至於陰陽術數，圖書印璽，醫方辭賦，靡不該練，然後可以涉俗利生。故等覺大士，現十界形。應以何身何法得度，即現何身何法而度脫之。由是觀之，佛法豈絕無世諦，而世諦豈盡非佛法哉。由人不悟大道之妙，而自畫於內外之差。道豈然乎。竊觀古今衛道藩籬者，在此，則曰彼外道耳。在彼，則曰此異端也。大而觀之，其猶貴賤偶人，經界太虛，是非日月之光也。是皆不悟自心之妙而增益其戲論耳。蓋古之聖人無他，特悟心之妙者，一切言教，皆從妙悟心中流出，應機而示淺深者也，故曰無不從法界流，無不還此法界。是故吾人不悟自心不知聖人之心。不知聖人之心，而擬聖人之言，譬夫場人之欣戚，雖樂不樂，雖哀不哀，哀樂原不出於己有也。哀樂不出於己，而以己為有者，吾於釋聖人之言者見之。

Exposé à propos de la source d'enseignement.

J'ai observé la virtuosité de divers artisans dans le monde. Ceux qui atteignent l'apogée de leur maestria ne peuvent la transmettre verbalement. De leur côté, les apprentis les imitent ne parviennent pas à l'acquérir oralement. *A fortiori*, comment

l'exquisité de la Voie pourrait-elle être transmise par la bouche et l'oreille, par la parole et par l'écrit ? Seule l'appréhension par l'*esprit* parvient à la pénétrer !

L'appréhension par l'*esprit* permet non seulement la pratique de la méditation, mais ouvre l'intelligence du monde, l'accès à la rhétorique, à l'art de gouverner, à la langue et à tous les métiers indispensables à la vie. On ne parviendra jamais à l'exquisité, si on ne l'appréhende pas par l'esprit. L'exquisité ne peut être atteinte par le langage. C'est pourquoi lorsque notre saint Bouddha enseigna le *Sūtra du Lotus*, il aborda la réalité absolue. Mais, quand pour ce qui est de la doctrine exquise, il n'employa aucun mot et dit seulement que c'était ainsi. Quant à ceux qui possèdent la doctrine exquise, ils sont excellents prêcheurs et à travers eux, l'art de gouverner, les langues et tous les métiers indispensables à la vie font partie de la doctrine correcte.

Ainsi les saints des Cinq Premières Terres⁷⁷⁸ de « l'ornementation fleurie » excellent tous aux savoirs du monde ordinaire tels que la divination par le Yin et le Yang, la peinture, la calligraphie, l'art du sceau, la médecine, la prose, la poésie. Ils doivent tout apprendre pour être plus tard en mesure de secourir les êtres dans le monde séculier. C'est pourquoi les grands êtres éveillés du cinquante-et-unième degré se manifestent dans les formes des dix mondes. Si les êtres peuvent être sauvés par le truchement de tel corps ou de telle doctrine, ils se métamorphosent alors en ce corps ou utilisent cette doctrine pour les libérer. Considérant cela, comment l'enseignement du Bouddha pourrait-il ne pas contenir la vérité relative ? Et comment la vérité relative pourrait-elle ne pas appartenir à l'enseignement du Bouddha ? C'est parce que l'homme ne possède pas l'exquisité de la Voie qu'il trace ainsi lui-même une limite pour distinguer l'intérieur de l'extérieur. Comment la Voie pourrait-elle être ainsi ?

J'observe que de l'Antiquité à nos jours pour défendre leurs doctrines, certains érigent entre elles des barrières. Ceux-ci considèrent ceux-là comme hétérodoxes et

⁷⁷⁸ Les Cinq Terres sont les cinq premières étapes parmi les dix dernières terres ayant atteint le niveau d'un bouddha : 1^{ère} *Huanxi di* 歡喜地 (Terre de la joie), 2^{ème} *Ligou di* 離垢地 (Terre sans souillures), 3^{ème} *Faguang di* 發光地 (Terre de la brillance de la lumière), 4^{ème} *Yanhiu di* 焰慧地 (Terre de la sagesse comparable à la flamme) et enfin la 5^{ème} *nansheng di* 難勝地 (Terre qu'on n'atteindra qu'avec difficulté).

ceux-là prétendent que ceux-ci sont hérétiques. À travers une vision globale, ils sont comparables à ceux qui distinguent les statuettes de prix de la pacotille, qui délimitent le vide spatial et valorisent la lumière solaire par rapport à la lunaire ou vice versa. Comme ils ne possèdent pas l'exqu Coasté de leur propre esprit, ils se lancent dans des discussions sans fondement ni valeur réelle.

Alors que les saints de l'Antiquité qui possèdent eux, profondément, l'exqu Coasté de l'*esprit*, dispensent des enseignements verbaux qui découlent de leur merveilleuse appréhension de l'esprit. En fonction des circonstances, ils adaptent le niveau de leur enseignement. C'est pourquoi il est dit que tout découle du monde de la Loi et qu'il n'est rien qui ne la rejoigne pas. Dès lors, dépourvus de l'appréhension de notre propre esprit, nous ne pouvons comprendre l'esprit des saints. Ne pas comprendre l'esprit des saints et vouloir cependant interpréter leurs paroles revient à manifester la joie ou la tristesse des autres. Cette joie prétendue n'est pas la vraie joie et cette tristesse supposée n'est pas la vraie tristesse, car elles ne découlent pas de soi-même. Ceux qui feignent de ressentir la tristesse et la joie qu'ils n'éprouvent pas eux-mêmes, je les ai vus à travers les paroles du saint Sâkyamuni.

論心法

余幼師孔不知孔。師老不知老。既壯，師佛不知佛。退而入於深山大澤，習靜以觀心焉。由是而知三界唯心，萬法唯識。既唯心識觀，則一切形，心之影也。一切聲，心之響也。是則一切聖人，乃影之端。一切言教，乃響之順者。由萬法唯心所現。故治世語言資生業等，皆順正法。以心外無法，故法法皆真，迷者執之而不妙。若悟自心，則法無不妙。心法俱妙，唯聖者能之。

Exposé sur la transmission de l'esprit

Enfant, je suivis l'enseignement de Confucius et de Laozi sans les comprendre. Adulte, je pris Bouddha comme maître mais sans pénétrer sa pensée. En me retirant

au plus profond de la montagne, au bord d'un grand marais, je trouvai la quiétude nécessaire pour examiner mon esprit. Désormais, je comprends que les trois mondes ne sont qu'esprit et toutes choses, conscience.

Selon la contemplation de Rien qu'esprit et Rien que conscience, toutes les formes sont reflet de l'*esprit* et tous les sons sont écho. Ainsi que tous les saints sont la projection de ce reflet et tous les enseignements verbaux, l'assimilation de cet écho. Car, toutes choses sont la réalisation de l'*esprit*.

C'est pourquoi l'art de gouverner, les langues, tous les métiers nécessaires à la vie *et cetera* sont tous englobés dans la doctrine correcte. Rien n'existe en dehors de l'*esprit* par lequel toutes choses sont existantes, mais elles perdent leur exquisité lorsque l'homme égaré s'y attache. Dès qu'on comprend son propre esprit, on constate l'exquisité de toutes les choses. Seul le saint peut parvenir à un état où l'*esprit* et les choses sont exquis.

論去取

吾佛經盡出西域，皆從翻譯。然經之來始於漢。至西晉方大盛。晉之譯師，獨稱羅什之最。而什之徒生肇睿四公，僧之麟鳳也。而什得執役。然什於肇亦曰。余解不謝子，文當相揖耳。蓋肇尤善老莊焉。然佛經皆出金口所宣。而至此方，則語多不類。一經而數譯者有之。以致淺識之疑。殊不知理實不差。文，在譯人之巧拙耳。故藏經凡出什之手者，文皆雅緻。以有四哲左右焉。故法華理深辭密曲盡其妙不在言。而維摩文勢宛莊，語其理自昭著。至於肇四論，則渾然無隙。非具正法眼者，斷斷難明。故惑者非之。以空宗莊老孟浪之談。宜矣。清涼觀國師，華嚴菩薩也。至疏華嚴，每引肇論，必曰肇公，尊之也。嘗竊論之。藉使肇見不正，則什何容在座。什眼不明，則譯何以稱尊。若肇論不經，則觀又何容口。古今質疑頗多，而概不及此，何哉。至觀華嚴疏，每引老莊語甚伙。則曰取其文不取其意。圭峰則謂二氏不能原人。宗鏡辟之尤著。然

上諸師，皆應身大士，建大法幢者，何去取相左如此。嘗試論之。抑各有所主也。蓋西域之語，質直無文，且多重復。而譯師之學，不善兩方者，則文多鄙野，大為理累。蓋中國聖人之言，除五經束於世教，此外載道之言者，唯老一書而已。然老言古簡，深隱難明。發揮老氏之道者，唯莊一人而已。筆乘有言。老之有莊，猶孔之有孟。斯言信之。然孔稱老氏猶龍。假孟而見莊豈不北面耶。問嘗私謂中國去聖人，即上下千古負超世之見者，去老唯莊一人而已。載道之言廣大自在，除佛經，即諸子百氏究天人之學者，唯莊一書而已。藉令中國無此人，萬世之下不知有真人。中國無此書，萬世之下不知有妙論。蓋吾佛法廣大微妙。譯者險辭以濟之，理必沉隱。如楞伽是已。是故什之所譯稱最者，以有四哲為之輔佐故耳。觀師有言。取其文不取其意。斯言有由矣。設或此方有過老莊之言者。肇必舍此而不顧矣。由是觀之。肇之經論用其文者。蓋肇宗法華。所謂善說法者，世諦語言資生業等，皆順正法。乃深造實相者之所為也。圭峰少而宗鏡遠之者。孔子作春秋，假天王之令而行賞罰。二師其操法王之權而行褒貶歟。清涼則渾融法界，無可無不可者。故取而不取。是各有所主也。故余以法華見觀音三十二應。則曰應以婆羅門身得度，即現其身而為說法。至於妙莊嚴二子則曰汝父信受外道，深著婆羅門法。且二子亦悔生此邪見之家。蓋此方老莊，即西域婆羅門類也。然此則為現身說法，旋即斥為外道邪見，何也。蓋在著與不著耳。由觀音圓通無礙，則不妨現身說法。由妙莊深生執著，故為外道邪見。是以聖人教人，但破其執，不破其法。是凡執著音聲色相者非正見也。

Dissertation sur ce qu'il est pertinent de retenir

Nos sūtras proviennent des contrées de l'Ouest et nous ont été transmis par la traduction. Bien que l'avènement des sūtras débute sous la dynastie Han, ils n'ont vraiment connu de retentissement que sous la dynastie des Jin de l'Ouest.

Parmi les traducteurs de Jin, seul Kumārajīva est considéré comme ayant atteint l'apogée. Les disciples de Kumārajīva tels Daosheng, Sengzhao, Daorong et Sengrui étaient comparés à la licorne et au phénix par tous les moines. Kumārajīva les avait comme collaborateurs. Néanmoins, Kumārajīva dit à Sengzhao : « Ma compréhension n'est en rien inférieure à la tienne, mais quant au style littéraire, je dois m'effacer devant toi. » Car, en effet Sengzhao excelle dans la connaissance du *Laozi* et du *Zhuangzi*.

Les sūtras furent prêchés par La Bouche d'or⁷⁷⁹. Lorsqu'ils parvinrent jusqu'à nous, la plupart ne ressemblait plus à ce qu'ils étaient à l'origine. Dans certains cas un sūtra a plusieurs traductions. Cela provoque la perplexité chez les personnes à la connaissance bornée. Ils ne comprennent pas que le principe fondamental est constant et que le style littéraire dépend de l'ingéniosité ou de la maladresse des traducteurs.

Si tous les sūtras traduits par Kumārajīva gardent un style élégant et raffiné, c'est grâce à l'aide des quatre sages. Le principe de *Sūtra du Lotus* est si profond, son expression si rigoureuse que son exquisité est parfaite et exprime l'indicible. À propos du *Sūtra de Vimalakīrti*, sa tournure est si raffinée et majestueuse et son principe si bien exprimé qu'il est manifeste.

Quant aux quatre dissertations écrites par Sengzhao, elles sont exhaustives et cohérentes. Ceux qui n'ont pas atteint l'Éveil total ne parviennent nullement à les déchiffrer. C'est pourquoi les personnes qui ne les ont pas comprises les dénigrent. Considérer la Vacuité comme le principe des paroles vastes et vagues de Zhuangzi et de Laozi, cela est convenable.

Qingliang Guan, le grand maître de l'État⁷⁸⁰ était un bodhisattva de l'ornementation fleurie. Chaque fois que dans ses commentaires du *Sūtra de l'ornementation fleurie*, il cite les dissertations de Sengzhao, il l'appelle maître Zhao pour marquer son respect. J'en déduis donc que si la pensée de Sengzhao avait été

⁷⁷⁹ Celle du Bouddha.

⁷⁸⁰ Il a commenté le *Sūtra de l'ornementation fleurie* sur ordre de l'empereur Dezong de la dynastie Tang et lui expliqua le sens de ce sūtra. L'empereur lui décerna le titre de « maître de l'État Qingliang ».

incorrecte, jamais Kumārajīva n'aurait pu consentir à le suivre. Si Kumārajīva n'avait pas eu de vues si pénétrantes, comment sa traduction aurait-elle pu être considérée comme la meilleure ? Si les dissertations de Sengzhao avaient été fantaisistes, comment le maître Guan aurait-il pu leur rendre hommage ? Dans l'Antiquité et les temps modernes, on s'est beaucoup interrogé [sur la validité des dissertations de Sengzhao], j'ai répondu ci-dessus à cela. Je lis les *Commentaires du Sūtra de l'ornementation fleurie* dans lesquels, chaque fois, un grand nombre de versets du *Laozi* et du *Zhuangzi* sont cités. L'auteur explique qu'il se réfère à la forme de leur expression non à leurs pensées. Quant à Guifeng, il dit que Laozi et Zhuangzi ne peuvent permettre à l'homme de retrouver leur nature originelle⁷⁸¹. Et le *Zongjing lu*⁷⁸² éclaire encore davantage ce point.⁷⁸³ Les maîtres cités ci-dessus sont tous des grands bodhisattvas qui, incarnés dans des corps, ont érigé les grandes Barrières de la Loi. Qu'est-ce qui explique la diversité des sélections pratiquées [dans les des œuvres non-bouddhistes] ?

Tâchons de répondre. C'est qu'ils privilégient chacun un aspect. En effet, la langue de contrées de l'Ouest a un style direct sans ornement et de plus, les phrases sont souvent répétitives. Si les compétences du traducteur ne lui permettent pas d'exceller dans les deux langues, il peut transformer les textes et les rendre frustes et sommaires. Alors que parmi les paroles des saints chinois, mis à part les cinq classiques qui se limitent à l'enseignement du monde séculier, le seul qui véhicule la Voie est le *Laozi*. Or, le style du *Laozi* est archaïque, dense, profond, obscur et difficile à pénétrer. Zhuangzi est le seul à avoir fait rayonner la voie de Laozi. Dans la *Note historique*⁷⁸⁴, il est dit que Zhuangzi était à l'œuvre de Laozi ce que Mencius est pour Confucius. Cette parole est crédible. Or, Confucius compare Laozi à un dragon, et si Mencius avait rencontré Zhuangzi, il l'aurait salué comme un maître.

⁷⁸¹ Dans son *Huayan yuanren lu*, Zongmi s'appuie sur l'idée des causes et des effets prônée par le Bouddha, pour montrer que la pensée de Laozi et de Zhuangzi est imparfaite.

⁷⁸² Yongming Yanshou, *Zongjing lu*, *op.cit.*

⁷⁸³ Selon Yongming Yanshou, si dans le *Laozi* et le *Zhuangzi*, certains concepts sont similaires à ceux du bouddhisme, cette similitude n'est qu'apparente. Selon lui, la pensée de Laozi et de Zhuangzi n'appartient pas à l'orthodoxie, puisqu'ils préconisent l'idée de la spontanéité.

⁷⁸⁴ Cette note désigne le *Jiaoshi bisheng* 焦氏筆乘, écrit par Jiaohong 焦竑.

J'ai déjà dit qu'en Chine, la pensée transcendante d'abord véhiculée par les saints, puis par Laozi, n'est exprimée désormais que par Zhuangzi. Mis à part les sūtras, parmi les œuvres des maîtres des Cent écoles, il n'y a que le *Zhuangzi* qui scrute la pensée des Cieux et de l'Homme à travers les paroles amples et affranchies qui véhiculent la Voie. S'il n'y avait pas eu Zhuangzi, on n'aurait pas connu en Chine l'existence de l'Homme véritable pendant les siècles des siècles. S'il n'y avait pas eu le *Zhuangzi*, en Chine, on n'aurait pas su qu'il existait des doctrines si subtiles, pendant des générations et des générations.

Comme la doctrine du Bouddha est ample, subtile et exquise, les traducteurs se hasardent à utiliser des expressions pour renforcer leur traduction, ce qui obscurcit et rend le principe opaque, comme dans le cas du *Sūtra de l'Entrée à Lankâ*.

Si la traduction de Kumārajīva est considérée comme indépassable, c'est grâce à l'assistance des Quatre sages. Le maître Guan dit qu'il ne se réfère qu'à la forme de leur expression non à leur pensée, on ne peut que lui donner raison. En supposant qu'il ait pu exister dans ce pays quelqu'un dont la pensée dépasse celle de Laozi et de Zhuangzi, Sengzhao l'aurait négligé en ne lui accordant aucune importance. Or, on constate que dans ces dissertations herméneutiques, Sengzhao se réfère aux textes [des deux maîtres]. Car, la pensée de Sengzhao prend appui sur le *Sūtra du Lotus* selon lequel, pour l'excellent prêcheur de la doctrine, l'art de gouverner, les langues et tous les métiers indispensables à la vie font partie de la doctrine correcte. C'est ainsi qu'a procédé Sengzhao qui est bien versé dans la réalité absolue. Guifeng utilise peu [la littérature de Laozi et de Zhuangzi] et dans le *Zongjing lu*, [Shi Yanshou] s'en tient carrément à distance. Lorsque Confucius compila les *Annales des Printemps et des Automnes*, il emprunta l'ordre du Roi céleste⁷⁸⁵ pour promulguer récompenses et punitions. De même, les deux maîtres bouddhistes⁷⁸⁶ reprennent les règles du Roi de la Loi⁷⁸⁷ pour exprimer la louange ou la critique. Quant à Qingliang Guan, en faisant

⁷⁸⁵ Titre donné au roi par les hégémons (dynastie Zhou).

⁷⁸⁶ Guifeng Zongmi et Yongming Yanshou.

⁷⁸⁷ Périphrase pour désigner le Bouddha.

un avec le monde du Dharma, il n'a pas d'idées préconçues. C'est pourquoi chacun privilégie un aspect.

Je lis le *Sūtra du Lotus* dans lequel il est dit que le bodhisattva Avalokitésvara est capable de s'incarner dans trente-deux corps. S'il doit sauver un être en s'incarnant dans un corps de Brahmāne, il se manifestera dans ce corps pour prêcher à un autre Brahmāne sa doctrine. À propos de deux fils du roi Ornement-Sublime, il est écrit [dans le *Sūtra du Lotus*] : « Votre père croit à la voie extérieure et s'attache fermement à la doctrine Brahmāne. » Et les deux fils regrettent d'être nés dans une telle famille à vue si courte. Dans notre pays, Laozi et Zhuangzi pourraient probablement être classés dans la même catégorie que les Brahmane de contrées de l'Ouest. Or, on congratule les uns [Laozi et Zhuangzi] de se manifester sous la forme d'êtres ordinaires pour prêcher la doctrine [aux hétérodoxes], tandis qu'on critique les autres [les Brahmane de contrées de l'Ouest] considérés comme des hétérodoxes à cause de leur vue courte. Pourquoi donc ? La distinction se fait selon qu'on est ou non attaché au monde.

Comme le bodhisattva Avalokitésvara avait déjà acquis la compréhension parfaite et sans entrave de toutes choses, il put se manifester sans aucun obstacle sous la forme des êtres ordinaires pour prêcher la doctrine. Alors que le roi Ornement-Sublime est considéré comme hétérodoxe à la vue courte à cause de son attachement obstiné aux choses de ce monde. C'est pourquoi l'enseignement des saints se focalise sur l'annihilation de l'attachement de l'homme au monde plutôt qu'à celle de leur doctrine. Tous ceux qui s'attachent aux sons et aux formes ne possèdent nullement la compréhension correcte de la vérité.

論學問

余每見學者披閱經疏，忽撞引及子史之言者，如攔路虎，必驚怖不前。及教之親習，則曰彼外家言耳。掉頭弗顧。抑嘗見士君子為莊子語者，必引佛語為證。或一言有當。且曰佛一大藏盡出於此。嗟乎。是豈通達之謂耶。質斯二

者。學佛而不通百氏。不但不知世法。而亦不知佛法。解莊而謂盡佛經。不但不知佛意。而亦不知莊意。此其所以難明也。故曰自大視細者不盡。自細視大者不明。余嘗以三事自勸曰。不知春秋，不能涉世。不知老莊，不能忘世。不參禪，不能出世。知此，可與言學矣。

Dissertation sur l'érudition.

Je remarque souvent que pendant leur lecture des commentaires herméneutiques, les disciples tombent sur les citations des maîtres des cent écoles ou d'annales historiques et ils sont souvent épouvantés, n'osent plus avancer comme si un tigre leur barrait la route. Quand on leur demande de se familiariser [avec les œuvres des maîtres des cent écoles] et de les étudier, ils prétendent que ce sont des paroles hétérodoxes et détournent la tête sans leur accorder la moindre attention. De plus, j'ai déjà vu que lorsque les lettrés commentent le *Zhuangzi*, ils invoquent systématiquement à l'appui de leurs commentaires les paroles du Bouddha. Ou lorsqu'ils voient une phrase convenable, ils affirment, à partir de citations, l'analogie entre le *Zhuangzi* et tous les canons bouddhistes qui en découleraient. Hélas ! Comment cette façon de faire peut-elle conduire à la compréhension sans obstacle ? Ces deux types d'attitude montrent à l'évidence que ceux qui suivent l'enseignement du Bouddha sans comprendre la pensée des maîtres des cent écoles ignorent non seulement la doctrine du monde séculier mais aussi celle du Bouddha. Et ceux qui commentent le *Zhuangzi* en prétendant que cette œuvre contient déjà tous les sūtras bouddhistes ne comprennent pas plus l'intention du Bouddha que celle de Zhuangzi. Cela est difficile à comprendre. C'est pourquoi il est dit qu'une vision d'ensemble ne peut capter tous les détails minimes de même qu'une vision trop minutieuse ne peut appréhender la totalité.

Je me rallie moi-même aux trois affirmations suivantes : Si l'on ne comprend pas les *Printemps Automnes*, on ne peut bien se conduire dans la société ; si l'on ne comprend pas le *Laozi* et le *Zhuangzi*, on n'arrive pas à se détacher du monde ; si l'on

ne pratique pas la méditation de dhyāna, on n'arrive pas à transcender le monde. Quand quelqu'un a compris cela, alors on peut entreprendre son initiation !

論教乘

或問，三教聖人本來一理，是果然乎。曰。若以三界唯心，萬法唯識而觀，不獨三教本來一理，無有一事一法，不從此心之所建立。若以平等法界而觀，不獨三聖本來一體，無有一人一物，不是毗盧遮那海印三昧威神所現。故曰不壞相而緣起，染淨恆殊，不舍緣而即真，聖凡平等。但所施設，有圓融行布，人法權實之異耳。圓融者，一切諸法，但是一心，染淨融通，無障無礙。行布者，十界五乘五教理事因果淺深不同。所言十界謂四聖六凡也。所言五教謂小始終頓圓也。所言五乘，謂人天聲聞緣覺菩薩也。佛則最上一乘矣。然此五乘，各有修進，因果階差，條然不紊。所言人者，即蓋載兩間，四海之內，君長所統者是已。原其所修，以五戒為本。所言天者，即欲界諸天，帝釋所統。原其所修，以上品十善為本。色界諸天，梵王所統。無色界諸天，空定所持。原其所修，上品十善，以有漏禪九次第定為本。此二乃界內之因果也。所言聲聞所修，以四諦為本。緣覺所修，以十二因緣為本。菩薩所修，以六度為本。此三乃界外之因果也。佛則圓悟一心，妙契三德。攝而為一，故曰圓融；散而為五，故曰行布。然此理趣，諸經備載。由是觀之，則五乘之法，皆是佛法。五乘之行，皆是佛行。良由眾生根器大小不同，故聖人設教淺深不一。無非應機施設，所謂教不躐等之意也。由是證知孔子，人乘之聖也。故奉天以治人。老子，天乘之聖也。故清淨無欲，離人而入天。聲聞緣覺，超人天之聖也。故高超三界，遠越四生，棄人天而不入。菩薩，超二乘之聖也，出人天而入人天。故往來三界，救度四生，出真而入俗。佛則超聖凡之聖也。故能聖能凡，在天而天，在人而人。乃至異類分形，無往而不入。且夫能聖能凡者，豈聖凡所能哉。據實而觀，則一切無非佛法，三教無非聖人。若人若法，統屬一心。若事若理，無障無礙。是名為佛。故圓融不礙行布，十界森然。行布不礙圓融，一際平等。

又何彼此之分，是非之辯哉。故曰，或邊地語說四諦，或隨俗語說四諦。蓋人天隨俗而說四諦者也。原彼二聖，豈非吾佛密遣二人而為佛法前導者耶。斯則人法皆權耳。良由建化門頭，不壞因果之相。三教之學皆防學者之心。緣淺以及深，由近以致遠，是以孔子欲人不為虎狼禽獸之行也。故以仁義禮智授之。姑使舍惡以從善，由物而入人。修先王之教，明賞罰之權。作春秋以明治亂之跡。正人心，定上下，以立君臣父子之分，以定人倫之節。其法嚴，其教切，近人情而易行。但當人欲橫流之際，故在彼汲汲猶難之。吾意中國非孔氏，而人不為禽獸者幾希矣。雖然，孔氏之跡固然耳，其心豈盡然耶。況彼明言之曰，毋意毋必毋固毋我。觀其濟世之心豈非據菩薩乘，而說治世之法者耶。經稱儒童，良有以也。而學者不見聖人之心將謂其道如此而已矣。故執先王之跡以持功名，緊固我執，肆貪欲而為生累。至操仁義而為盜賊之資，啓攻鬥之禍者有之矣。故老氏愍之曰，斯尊聖用智之過也。若絕聖棄智，則民利百倍。剖鬥折衡，則民不爭矣。甚矣，貪欲之害也。故曰不見可欲使心不亂。故其為教也，離欲清淨。以靜定持心、不事於物。澹泊無為，此天之行也。使人學此，離人而入於天。由其言深沉，學者難明。故得莊子起而大發揚之。因人之固執也深，故其言之也切。至於誹堯舜，薄湯武，非大言也，絕聖棄智之謂也。治推上古，道越羲皇，非漫談也。其言有為之害也。詆訾孔子，非詆孔子，詆學孔子之跡者也。且非實言，乃破執之言也。故曰寓言十九，重言十七，訶教勸離，隳形泯智，意使離人入天，去貪欲之累故耳。至若精研世故，曲盡人情，破我執之牢關，去生人之大累。寓言曼衍，比事類辭，精切著明，微妙玄通，深不可識。此其說人天法，而具無礙之辯者也。非夫現婆羅門身而說法者耶，何其遊戲廣大之若此也。秕糠塵世，幻化死生，解脫物累，逍遙自在，其超世之量何如哉。嘗謂五伯僭竊之余，處士橫議，充塞仁義之途。若非孟氏起而大辟之，吾意天下後世難言矣。當群雄吞噬之劇，舉世顛暝，亡生於物慾，火馳而不返者眾矣。若非此老崛起，攘臂其間，後世縱有高潔之士，將亦不知軒冕為桎梏矣。均之濟世之功，又何如耶。然其工夫由靜定而入，其文字從三昧而出。後人以一曲之見而窺其人，以濁亂之心而讀其書，茫然不知所歸趣。苟不見其心而觀其言，

宜乎驚怖而不入也。且彼亦曰，萬世之後，而一遇大聖知其解者，是旦暮遇之也。然彼所求之大聖，非佛而又其誰耶。吾意彼為吾佛破執之前矛，斯言信之矣。世人於彼尚不入，安能入於佛法乎。

Dissertation sur les Véhicules d'enseignement

On demande : est-il vrai que les saints des trois enseignements ont le même principe ? Ma réponse : on peut affirmer, en vertu du point de vue Rien qu'esprit et Rien que conscience, que non seulement les trois enseignements partagent originellement le même principe, mais encore qu'aucun événement, qu'aucune chose ne peut exister à partir de l'*esprit*. On peut affirmer aussi, en vertu du point de vue selon lequel tous les mondes du Dharma sont égaux, que non seulement les saints des trois enseignements ne font qu'un, mais encore qu'aucune personne, qu'aucun objet n'existe qui ne soit le reflet de l'*esprit* puissant du samādhi du miroir océanique⁷⁸⁸ de Bouddha Vairocana⁷⁸⁹. C'est pourquoi il est dit : « Ne pas vouloir détruire les phénomènes naturels⁷⁹⁰, agir selon les circonstances causales et accepter la différence entre la souillure et la pureté. Ne pas vouloir échapper des connections causales, se rendre à l'esprit véritable et percevoir l'égalité des saints et des êtres ordinaires⁷⁹¹. Dans l'enseignement établi et dispensé, il existe des degrés entre la méthode parfaite et les expédients, entre l'enseignement préparatoire au niveau de l'homme et le dharma définitif. Ce que l'on appelle la méthode parfaite signifie que toutes les choses sont comprises dans l'esprit Unique dans lequel la souillure et la pureté se confondent et ne font aucun obstacle. Ce que l'on appelle les expédients signifie que les dix

⁷⁸⁸ Cette métaphore désigne la caractéristique de cette concentration. Lorsqu'on l'acquiert, l'*esprit* est comparable au moment où le vent tombe et où les vagues se calmant, la mer redevient paisible et claire.

⁷⁸⁹ Ce bouddha appelé aussi Bouddha du Grand Soleil est le bouddha principal des écoles tantriques tibétaines, ainsi que des écoles mahayana chinoises et japonaises Tendai et Kegon.

⁷⁹⁰ Principe respecté par l'un des Neuf êtres éveillés (cet éveillé étant aussi l'un des Vingt-sept Sages bouddhistes).

⁷⁹¹ Cette phrase provient originellement du *Dasheng qixing lun yiji*. Xianshou Fazang 賢首法藏, *Dasheng qixing lun yiji* 大乘起信論義記 (Notes sur la *Traité de l'Éveil de la foi dans le Grand Véhicule*), T.1846, ce.44.

mondes, les cinq Véhicules et les cinq enseignements se situent à différents niveaux en fonction de leurs causes et de leurs effets. Les dix mondes désignent les quatre types de saints et les six types de profanes⁷⁹². Les cinq enseignements désignent l'enseignement du Petit Véhicule, l'enseignement initial, l'enseignement ultime, l'enseignement subit et l'enseignement parfait. Les cinq Véhicules contiennent le Véhicule de l'Homme, celui des Cieux, celui des Auditeurs, celui des Pratyeka-bouddhas et celui des bodhisattvas, alors que les bouddhas appartiennent eux, au Véhicule suprême⁷⁹³.

Ces cinq Véhicules ont chacun leur pratique, leur niveau de causes et d'effets et ils sont classés selon leur différence de degré. Ce qu'on entend par « Homme » ici, désigne les hommes vivant entre le Ciel et la Terre, entre les quatre mers et dirigés par les souverains et les ministres. Leurs pratiques se fondent sur les cinq préceptes. Ce qu'on entend par « Cieux », désigne les dévas du monde du désir dirigés par Indra. Leurs pratiques reposent sur les dix bontés de la catégorie suprême. Les dévas du monde des formes sont dirigés par le roi Brahmā. Les dévas du monde sont conduits par la vacuité et la concentration. Leurs pratiques se basent sur les dix bontés de la catégorie suprême et sur le neuvième degré de concentration du dhyāna imparfait. Les deux mondes ci-dessus sont la cause et l'effet des Trois Mondes. La pratique des Auditeurs est fondée sur les Quatre Nobles Vérités⁷⁹⁴. La pratique des pratyeka-buddha est basée sur les douze nidānas⁷⁹⁵. La pratique des Bodhisattva est basée sur les six pāramitās⁷⁹⁶. Les trois degrés ci-dessus sont la cause et l'effet des Trois Mondes. Tandis que les bouddhas comprennent parfaitement l'esprit unique et synthétisent mer-

⁷⁹² Les quatre types de saints désignent les êtres éveillés ayant atteint l'état des bouddhas, des bodhisattvas, Pratyeka-bouddhas et des Auditeurs. Les six types de profanes désignent les êtres égarés, à savoir les Cieux, les hommes, les asuras, les animaux, les esprits affamés et les êtres en enfer qui subissent le cycle des morts et des renaissances.

⁷⁹³ Le Véhicule des bouddhas transcende et englobe les cinq véhicules.

⁷⁹⁴ Voir la note 360.

⁷⁹⁵ Les douze données causales : l'ignorance fondamentale (*wuming* 無明), l'acte producteur de karma (*xing* 行), consciences (*shi* 識), le nom et la forme (*mingse* 名色), les six entrées qui mettent en contact avec le monde extérieur (*luru* 六入), le contact des sens (*chu* 觸), les sensations et les sentiments (*shou* 受), la soif, le désir et l'amour (*ke tan'ai* 渴貪愛), l'attachement (*qu* 取), la croyance de l'existence (*you* 有), la renaissance (*sheng* 生) et la vieillesse et la mort (*laosi* 老死).

⁷⁹⁶ Voir la note 359.

veilleusement les trois vertus. Ils ramènent tout à l'un, c'est ce qu'on appelle la méthode parfaite ; ils distinguent cinq degrés dans tout, c'est ce qu'on appelle les expédients. Les raisons et les intentions de ces enseignements sont consignées minutieusement dans les canons.

À travers tout cela, on peut constater que les doctrines des cinq Véhicules appartiennent toutes à la doctrine du Bouddha, de même que leurs pratiques lui appartiennent. Il existe une grande variété d'êtres ordinaires, c'est pourquoi les saints adaptent les enseignements en fonction de leurs plus ou moins grandes facultés à comprendre. Les enseignements s'établissent en fonction des circonstances, c'est-à-dire, qu'ils ne doivent pas brûler les étapes.

Ainsi, on comprend que Confucius appartient au saint du Véhicule de l'Homme. C'est pourquoi il a été mandaté par le Ciel pour conduire les hommes. Laozi appartient lui, au saint du Véhicule des Cieux. C'est pourquoi, serein, limpide et sans désir, il s'est éloigné du monde de l'Homme pour entrer dans celui des Cieux. Les Auditeurs et les pratyeka-buddha sont les saints qui surpassent les hommes et les dévas. C'est pourquoi ils se situent au-delà des trois mondes, ont dépassé les quatre naissances en délaissant à jamais le monde de l'Homme et celui des Cieux, sans retour. Les bodhisattvas sont des saints qui ont transcendé le Petit Véhicule. Ils se sont affranchis du monde de l'Homme et de celui des Cieux mais font des allers-retours. Ainsi ils vont et viennent dans les trois mondes pour sauver les quatre catégories d'êtres. Ils détiennent la vérité absolue mais s'accommodent du monde ordinaire. Les bouddhas sont les saints qui ont transcendé la différenciation entre les saints et les hommes ordinaires⁷⁹⁷. C'est pourquoi ils peuvent se conformer à la fois aux comportements des saints et des êtres ordinaires et se comporter comme des dévas dans le monde des Cieux et comme des hommes dans celui de l'Homme. Si bien qu'ils peuvent prendre toutes sortes de formes, sont doués d'ubiquité et sont omniprésents. Ce pouvoir d'être à la fois des saints et des êtres ordinaires est inaccessible aux saints et aux hommes ordinaires.

⁷⁹⁷ Cela signifie qu'ils ont obtenu la vision de la non-dualité.

Selon une observation conforme à la vérité, toutes les choses appartiennent assurément au dharma du Bouddha et ceux qui se conforment aux trois enseignements sont, sans aucun doute, des saints. Quels que soient les hommes ou les choses, ils appartiennent tous à l'esprit unique. Quels que soient les faits ou les principes, ceux qui ne rencontrent aucun obstacle et aucune entrave s'appellent des bouddhas. C'est pourquoi la méthode parfaite n'empêche pas le recours aux expédients et les Dix Mondes sont riches en possibilités. Les expédients n'entrent pas en contradiction avec la méthode parfaite et toutes les méthodes sont bonnes. Comment peut-on différencier l'un de l'autre et débattre du vrai et du faux ? C'est pourquoi il est dit : on peut aussi bien utiliser les langues des régions frontalières⁷⁹⁸ pour prôner les Quatre Nobles Vérités⁷⁹⁹, qu'adopter le langage populaire pour les prêcher. On doit donc se conformer aux usages pour parler des Quatre Nobles Vérités dans le monde des Cieux et dans celui de l'Homme.

Ces deux saints⁸⁰⁰ ne sont-ils pas les deux émissaires que Bouddha envoie secrètement comme avant-coureurs de sa doctrine ? Dans ce cas-là, les personnes et les doctrines ne sont que des expédients. Car les expédients ne faussent pas fondamentalement les caractéristiques de la cause et l'effet. Les études des trois enseignements sont là pour prémunir les adeptes des pensées erronées. Confucius souhaite faire passer les hommes de [l'enseignement] facile à [l'enseignement] profond, le conduire du proche au lointain, afin qu'ils ne se conduisent pas comme des bêtes féroces telles que le tigre et le loup. C'est pourquoi il leur enseigne la bienveillance, la justice, l'urbanité et l'intelligence. Pour qu'ils abandonnent le mal en suivant le bien et qu'ils ne se comportent pas comme des objets mais aient une conduite humaine. Il restaure l'enseignement des saints rois antérieurs et justifie l'autorité et son droit à distribuer récompenses et punitions. Il rédige le *Printemps et Automnes* pour mettre en lumière le chemin qui rétablira l'ordre. Il modèle l'esprit humain et instaure la hiérarchie entre supérieurs et subordonnés, établit la distinction entre le souverain et les dignitaires, entre les pères et les fils, et fixe le rituel des relations sociales. Sa doctrine est

⁷⁹⁸ Ces régions sont des endroits dépourvus de l'enseignement bouddhiste.

⁷⁹⁹ Voir la note 360.

⁸⁰⁰ Laozi et Confucius.

stricte, son enseignement sincère, ils sont raisonnables, humains et faciles à pratiquer. Il considérait son époque comme catastrophique et était très anxieux de voir les débordements qu'entraînaient les désirs incontrôlés de l'homme. Je pense que si en Chine, il n'y avait pas eu Confucius, il est probable que les hommes se comporteraient encore comme des bêtes. L'œuvre de Confucius s'arrête là, son esprit va plus loin que ses réalisations. Il proclame clairement qu'il faut éviter tout désir incontrôlé, tout dogmatisme, toute obstination et tout égoïsme. Avec un cœur si secourable envers le monde, comment pourrait-il ne pas appartenir à ceux qui pratiquent le Véhicule des bodhisattvas et prêchent la doctrine du gouvernement ? Dans les classiques bouddhistes, si on appelle Confucius le jeune lettré, il y a sûrement une raison.

En effet, les disciples ne perçoivent pas l'esprit du saint et prétendent que sa doctrine est limitée. Ils marchent sur les traces des saints rois antérieurs pour obtenir le mérite et le renom, s'attachent opiniâtrément à leur moi, obéissent à l'avidité de leurs désirs et usent leurs forces pour la vie ici-bas. Il y a aussi ceux qui, à force de bienveillance et de désir de justice, finissent par devenir l'appui des brigands et des voleurs et sont à l'origine de disputes et de conflits catastrophiques. C'est pourquoi Laozi les prend en pitié. Il dit que leur faute est causée par l'abus de l'intelligence. S'ils renoncent à la sainteté et rejettent l'intelligence, le peuple en tirera cent fois plus de profit.⁸⁰¹ S'ils coupent en deux les boisseaux et réduisent en miettes les balances, les disputes dans le peuple n'existeront plus.⁸⁰² Trop de disputes sont causées par la convoitise. C'est pourquoi il dit : « N'exhibe point ce qui porte à l'envie pour ne pas troubler les âmes.⁸⁰³ » Son enseignement se focalise donc sur le détachement du désir et sur la quiétude. Maintenir l'esprit grâce à la quiétude et à la concentration, ne pas se préoccuper des choses, rester désintéressé, serein, pratiquer le non-agir, telle est la pratique, le commandement, la règle des Cieux. Il invite les hommes à apprendre cela pour qu'ils puissent s'éloigner du monde de l'Homme et entrer dans celui des Cieux.

⁸⁰¹ Cette phrase provient du *Daode jing*.

⁸⁰² Cette phrase provient du *Zhuangzi*, traduction de Levi Jean avec quelques modifications, *Les Œuvres de Maître Tchouang*, op.cit., p. 82.

⁸⁰³ Cette phrase provient du *Daode jing*, Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), op.cit., p. 59.

Ses paroles sont tellement profondes et obscures que les disciples les comprennent difficilement, c'est pourquoi Zhuangzi s'efforce de les éclairer. C'est parce que l'attachement au monde des hommes est tellement enraciné que ses paroles deviennent si ardentes. Ce n'est pas pour rien qu'il diffame Yao et Shun et méprise Tang et Wu, ce n'est pas une parole vaine. Il veut seulement préconiser le renoncement à la sainteté et le rejet de l'intelligence. Il vénère le gouvernement de la Haute Antiquité et suit la voie de l'empereur Fuxi. Ce qu'il dit n'est point incohérent, décousu. Il veut ainsi montrer la nuisance de l'action intentionnelle. Il dénigre Confucius, mais c'est plutôt ceux qui imitent rigidement Confucius qui sont visés que Confucius lui-même. Ces paroles détournées ont pour but de briser l'attachement obstiné de l'homme au monde. C'est la raison pour laquelle il écrit : « Neuf fois sur dix la fable, sept fois sur dix l'argument d'autorité⁸⁰⁴ ». Il critique les enseignements traditionnels, exhorte les hommes à se détacher de leur moi, préconise le détachement du corps et l'anéantissement de l'intelligence. Il veut que les hommes quittent le monde de l'Homme, entrent dans celui des Cieux et ne souffrent plus à cause de la convoitise. S'il étudie à fond les règlements du monde ordinaire et tente de percer à jour les sentiments humains, c'est dans le but de briser la solide barrière de l'attachement à soi et de libérer les mortels du fardeau de la vie. Il emploie un grand nombre d'allégories et expose ses idées métaphoriquement, par analogie, ses paroles sont délicates, subtiles, ésotériques, universelles et profondes, de sorte qu'on arrive difficilement à les déchiffrer. Il appartient à ceux qui prônent la doctrine des Cieux à celle de l'Homme et à ceux qui possèdent l'éloquence sans entrave. S'il n'avait pas été celui qui, en s'incarnant dans un corps de Brahmāne, se manifeste dans ce corps pour prêcher sa doctrine à un autre Brahmāne, comment aurait-il pu jouer un jeu si subtil ? Le monde d'ici-bas est comparable à des rebuts sans valeur. La mort et la vie ne sont qu'une illusion inconstante. Lui qui arrive à s'affranchir du fardeau des choses et à être libre de toute contrainte, que de forces ne doit-il pas posséder pour transcender ce monde !

Je dis qu'à l'époque où les cinq Hégémons s'arrogeaient le pouvoir, les lettrés retirés débattaient abondamment de la politique et la bienveillance et la justice étaient

⁸⁰⁴ Levi Jean (trad.), *op.cit.*, p. 234.

étouffées,⁸⁰⁵ si Mencius n'était pas intervenu, selon moi, le sort de la postérité de l'empire tout entier aurait été compromis. De plus, c'était une période où les seigneurs de la guerre s'entredévoraient furieusement, le monde entier était en pleine confusion et dans l'obscurantisme. Nombreux étaient ceux qui se perdaient sans retour en poursuivant follement des désirs matériels. Si ce maître [Zhuangzi] n'avait pas surgi, ne s'en était pas mêlé, même s'il y avait eu des personnes de noble conduite dans la postérité, on n'aurait pas su que le char et le bonnet des hauts dignitaires étaient comparables aux entraves et aux menottes. Dans ce cas, comment pourrait-on ne pas lui attribuer le mérite d'avoir secouru le monde ?

Sa capacité a été acquise grâce à la quiétude et la concentration, sa littérature [de Zhuangzi] provient du samādhi. Les générations postérieures qui le perçoivent avec la vision étroite et lisent son œuvre avec l'esprit troublé restent perplexes et ignorent son intention. Car, si on s'en tient à la lettre de son texte sans en avoir compris l'esprit, il est normal qu'on éprouve la crainte d'y pénétrer. Il dit aussi qu'après des siècles et des siècles, si l'on rencontrait un grand saint qui parviendrait à déchiffrer sa pensée, ce ne serait que le fait du hasard. Alors que si ce grand saint qu'il cherche n'était pas le Bouddha, qui d'autre cela pourrait-il être ? Selon moi, il est comparable à l'avant-garde du Bouddha et a pour but de briser l'attachement au monde de l'homme. Ses paroles doivent être crues ! Si les hommes ne parviennent même pas à pénétrer dans sa pensée, comment pourront-ils accéder à la doctrine du Bouddha ?

論工夫

吾教五乘進修工夫，雖各事行不同。然其修心，皆以止觀為本。故吾教止觀，有大乘、有小乘、有人天乘、四禪八定、九通明禪。孔氏亦曰。知止而後有定。又曰。自誠明。此人乘止觀也。老子曰。常無欲以觀其妙。常有欲以觀其徼。又曰。萬物並作。吾以觀其復。莊子亦曰。莫若以明。又曰。聖人不由

⁸⁰⁵ Ces deux derniers versets proviennent du *Mencius*.

而照之於天。又曰。人莫鑑於流水。而鑑於止水。惟止。能止眾止也。又曰。大定持之。至若百骸九竅。賅而存焉。吾誰與為親。又曰。咸其自取。怒者其誰耶。至若黃帝之退居。顏子之心齋。丈人承蜩之喻。仲尼夢覺之論。此其靜定工夫。舉皆釋形去智。離欲清淨。所謂厭下苦羶障。欣上淨妙離。冀去人而入天。按教所明。乃捨欲界生。而生初禪者。故曰。宇泰定者。發乎天光。此天乘止觀也。首楞嚴曰。一切世間所修心人。愛染不生。無留欲界。是人應念身為梵侶。又曰。欲習既除。離欲心現。是人應時能行梵德。名為梵輔。又曰。清淨禁戒。加以明悟。是人應時能統梵眾。為大梵王。又曰。此三勝流。一切煩惱。所不能逼。雖非正修真三摩地。清淨心中。諸漏不動。名為初禪。至於澄心不動。湛寂生光。倍倍增勝。以歷二三四禪。精見現前。陶鑄無礙。以至究竟群幾。窮色性性。入無邊際。名色究竟天。此其證也。由是觀之。老氏之學。若謂大患。莫若於有身。故滅身以歸無。勞形莫先於有智。故釋智以淪虛。此則有似二乘。且出無佛世。觀化知無。有似獨覺。原其所宗。虛無自然。即屬外道。觀其慈悲救世之心。人天交歸。有無雙照。又似菩薩。蓋以權論。正所謂現婆羅門身而說法者。據實判之。乃人天乘精修梵行。而入空定者是也。所以能濟世者。以大梵天王。為娑婆主。統領世界。說十善法。救度眾生。據華嚴地上菩薩。為大梵王。至其梵眾。皆實行天人。由人乘而修天行者。此其類也。無疑矣。吾故曰。莊語純究天人之際。非孟浪之談也。

Dissertation sur la graduation des pratiques

Dans notre enseignement, il existe cinq catégories différentes à propos de la graduation des pratiques. Bien qu'elles soient différentes dans les détails, leur esprit à toutes se fonde sur la quiétude et la contemplation. C'est pourquoi, dans notre enseignement, la pratique de la quiétude et de la contemplation se retrouvent dans le Grand Véhicule, le Petit Véhicule, le Véhicule de l'homme et des Cieux, les Quatre Recueil-

lements, les Huit Concentrations ainsi que les Neuf Recueils de Pénétration et Clarté⁸⁰⁶.

Confucius dit aussi : « Lorsqu'on sait où s'arrêter, on peut entrer en concentration. » Il dit encore : « Partir de la sincérité. » Cela appartient à la pratique de la quiétude et de la contemplation du Véhicule de l'Homme.

Laozi dit : « Ainsi c'est par le néant permanent / que nous voulons contempler son secret, / c'est par l'être permanent / que nous voulons contempler son accès ».⁸⁰⁷ Il dit encore : « Devant l'agitation simultanée / de tous les êtres, / ne contemple que leur retour ».⁸⁰⁸ Zhuangzi dit : « Le mieux est de revenir à l'illumination ».⁸⁰⁹ Il dit encore : « Le sage ne s'abandonne pas au prestige fallacieux des mots, mais se laisse illuminer par le Ciel ».⁸¹⁰ Il dit encore : « Les gens se mirent dans une eau calme et non dans l'eau courante. Seul l'arrêt peut provoquer l'arrêt de tous ceux qui veulent s'arrêter ».⁸¹¹ Il dit encore : « La Grande Stabilité maintient »⁸¹² et aussi : « Mon cher corps, tu as en tout : cent jointures, neuf orifices. Lequel de tes organes m'est le plus cher ? ».⁸¹³ Il dit encore : « Tous suivent spontanément leurs inclinations. Mais qui donc les anime ? ».⁸¹⁴ Quant aux dissertations [de Zhuangzi] à propos de la retraite de l'Empereur Jaune, du jeûne du cœur de Yan Hui, de la métaphore du vieillard qui attrape des cigales et de l'éveil de Confucius après un rêve, elles révèlent ses aptitudes à la quiétude et à la concentration. Ces dissertations ont pour but de préconiser le renoncement au corps, le rejet de l'intelligence, le détachement du désir et la quiétude. C'est ce que l'on entend par « le dégoût pour la souffrance, la grossièreté et l'obstacle de ce bas monde et la joie pour la pureté, l'exquisité et la transcendance de l'esprit du

⁸⁰⁶ Une des concentrations que pratiquent les arhats. Lorsqu'ils pratiquent ainsi, ils contemplent les souffles, les formes et l'esprit. Cette concentration est pure et permet d'acquérir l'œil divin, l'oreille divine (avec lesquels on peut voir et entendre les démons, les Cieux et tout univers) et l'œil de l'esprit (avec lequel on perçoit l'invisible et comprend les doctrines).

⁸⁰⁷ Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 3.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁰⁹ Levi Jean, *Les Œuvres de Maître Tchouang*, *op.cit.*

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 46.

⁸¹² *Ibid.*, p. 215.

⁸¹³ *Ibid.*, p. 21.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 20.

monde céleste. » Il veut que les hommes quittent le monde de l'Homme et entrent dans celui des Cieux. Selon la révélation de l'enseignement du Bouddha, il appartient [Zhuangzi] à ceux qui abandonnent la vie du Monde du Désir pour renaître dans le Monde du Recueillement du premier degré. C'est pourquoi il est dit : « Qui instaure le calme en son logis se nimbe d'un éclat céleste.⁸¹⁵ ». Ce qui est la pratique de quiétude et contemplation du Véhicule des Cieux.

Dans le *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque*, il est écrit : « Lorsque les pratiquants de l'esprit de tous les mondes ne s'adonnent plus à la souillure de l'amour et ne s'attachent plus au Monde du Désir, ils peuvent s'incarner dans un corps de Brahmā selon leur souhait. » Il est écrit encore : « Celui qui ne cède plus à ses désirs habituels et prend la résolution d'y renoncer complètement peut répondre aux circonstances et exercer la vertu de Brahmāne, on l'appelle Assistant du Brahmā. » Il est encore dit : « Celui qui arrive non seulement à demeurer pur et à respecter strictement les préceptes, mais encore à atteindre la compréhension de l'esprit, sera capable de répondre aux circonstances et de diriger la foule de Brahmā. Il est le Grand Roi de Brahmā. » Il est encore dit : « Ces Trois Notabilités des Cieux, aucune affliction ne peut les menacer. » « Si quelqu'un ne pratique pas le samādhi véritable, son esprit demeure pourtant pur et tout ce qui trouble l'esprit ne peut l'ébranler, on appelle cet état le Recueillement du premier degré. » « Lorsque l'esprit de quelqu'un est pur, tranquille, inébranlable, limpide et lumineux, cet état peut même s'intensifier progressivement jusqu'à ce qu'il atteigne le Recueillement du deuxième, troisième et quatrième. Il acquiert une vision plus raffinée des choses, sans obstacle et de plus en plus parfaite, comprend à fond la nature des formes et de la vacuité et entre dans un monde sans limites, on appelle cet état les Cieux ultimes des formes. » C'est vers cela que tend [l'œuvre de Zhuangzi].

À partir de ces principes, on constate que la doctrine de Laozi montre que le grand malheur de l'homme est dû à l'existence du corps⁸¹⁶, c'est pourquoi il préconise sa suppression pour retourner au néant. Si l'homme fatigue son corps, c'est parce

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 197.

⁸¹⁶ *Daode jing*, chapitre.13. Voir Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *op.cit.*, p. 15.

qu'il possède l'intelligence. C'est pourquoi il faut abandonner l'intelligence pour ensuite se conformer au vide. Cette idée ressemble plutôt à celle du Petit Véhicule. De plus, [Laozi] né dans un monde sans Bouddha et qui parvint à observer les changements naturels et à comprendre la non-existence ressemble plutôt à un bouddha-pour-soi.

Si on prend en compte son principe, à savoir le néant et la spontanéité naturelle, il appartient plutôt à la Voie extérieure. Mais, si on retient que son cœur compatissant veut sauver le monde et que sa pensée englobe le monde de l'Homme et celui des Cieux, à travers lesquels il embrasse à la fois l'existence et la non-existence, il ressemble plutôt aux bodhisattvas. Du point de vue de l'enseignement préparatoire, il est comparable à celui qui prône la doctrine en s'incarnant dans un corps de Brahmāne. Selon le dharma définitif, il appartient à ceux qui excellent dans la pratique de la conduite pure du Véhicule de l'Homme et de celui des Cieux et à ceux qui sont entrés dans la concentration vide. C'est pourquoi il est capable de sauver le monde. Le grand roi céleste de Brahmā est le maître du monde sahā. Il dirige les mondes en prêchant les dix doctrines de bonté pour sauver les êtres.

Du bodhisattva de la Terre de l'ornementation fleurie qui assume le poste de grand roi céleste Brahmā, à la foule du monde de Brahmā, ils exercent tous la pratique de l'Homme et celle des Cieux et s'élèvent progressivement à partir du Véhicule de l'Homme jusqu'au Véhicule des Cieux. Laozi appartient à cette catégorie sans aucun doute. C'est pourquoi je dis que les paroles de Zhuangzi qui ont pour but d'aborder le sujet des Cieux et de l'Homme ne sont point irréfléchies.

論行本

原夫即一心而現十界之像。是則四聖六凡。皆一心之影響也。豈獨人天為然哉。究論修進階差。實自人乘而立。是知人為凡聖之本也。故裴休有言曰。鬼神沈幽愁之苦。鳥獸懷獠狽之悲。修羅方瞋。諸天耽樂。可以整心慮。趣菩

提。唯人道為能耳。由是觀之。捨人道無以立佛法。非佛法無以盡一心。是則佛法以人道為鎡基。人道以佛法為究竟。故曰。菩提所緣。緣苦眾生。若無眾生。則無菩提。此之謂也。所言人道者。乃君臣父子夫婦之間。民生日用之常也。假而君君臣臣父父子子。不識不知。無貪無競。如幻化人。是為諸上善人。俱會一處。即此世界。為極樂之國矣。又何庸夫聖人哉。奈何人者。因愛欲而生。愛欲而死。其生死愛欲者。財色名食睡耳。由此五者。起貪愛之心。構攻鬥之禍。以致君不君。臣不臣。父不父。子不子。雖先王之賞罰。不足以禁其心。適一己無厭之欲。以結未來無量之苦。是以吾佛愍之曰。諸苦所因。貪欲為本。若滅貪欲。無所依止。故現身三界。與民同患。乃說離欲出苦之要道耳。且不居天上。而乃生於人間者。正示十界因果之相。皆從人道建立也。然既處人道。不可不知人道也。故吾佛聖人。不從空生。而以淨梵為父。摩耶為母者。示有君親也。以耶輸為妻。示有夫婦也。以羅侯為子。示有父子也。且必捨父母而出家。非無君親也。割君親之愛也。棄國榮而不顧。示名利為累也。擲妻子而遠之。示貪欲之害也。入深山而苦修。示離欲之行也。先習外道。四遍處定。示離人而入天也。捨此而證正遍正覺之道者。示人天之行不足貴也。成佛之後。入王宮而昇父棺。上忉利。而為母說法。示佛道不捨孝道也。依人間而說法。示人道易趣菩提也。假王臣為外護。示處世不越世法也。此吾大師示現度生之楷模。垂誠後世之弘範也。嗟乎。吾人為佛弟子。不知吾佛之心。處人間世。不知人倫之事。與之論佛法。則儻侗真如。瞞頂佛性。與之論世法。則觸事面牆。幾如擣昧。與之論教乘。則曰枝葉耳。不足尚也。與之言六度。則曰。菩薩之行。非吾所敢為也。與之言四諦。則曰。彼小乘耳。不足為也。與之言四禪八定。則曰。彼外道所習耳。何足齒也。與之言人道。則茫然不知君臣父子之分。仁義禮智之行也。嗟乎。吾人不知何物也。然而好高慕遠。動以口耳為借資。竟不知吾佛救人出世。以離欲之行為第一也。故曰。離欲寂靜。最為第一。以余生人道。不越人乘。故幼師孔子。以知人欲為諸苦本。志離欲行。故少師老莊。以觀三界唯心。萬法唯識。知十界唯心之影響也。故歸命佛。

Exposé sur la base de la pratique

L'esprit Unique fait naître les phénomènes des dix mondes. Ainsi, les quatre catégories des saints et les six types des êtres ordinaires sont tous le reflet et l'écho de l'esprit Unique. Cela ne concerne pas que les hommes et les dévas. De plus, les différents niveaux et étapes de la pratique sont établis en fonction du Véhicule de l'Homme.

On peut savoir ainsi que l'homme est la racine des êtres ordinaires et des saints. C'est pourquoi Pei Xiu ⁸¹⁷ écrit : « Les démons⁸¹⁸ et les esprits⁸¹⁹ s'enfoncent dans la peine et la mélancolie ; les oiseaux et les quadrupèdes sont condamnés à détalier. Les āsuras se mettent facilement en colère ; les dévas raffolent de la volupté. Seule, la Voie de l'Homme peut permettre de corriger ses pensées et son esprit et suivre la sagesse parfaite. »⁸²⁰ On en déduit que si on renonce à la Voie de l'Homme, la doctrine du Bouddha ne peut s'établir et sans la doctrine du Bouddha, on n'arrive pas à atteindre l'esprit Unique. Ainsi, la doctrine du Bouddha se fonde sur la Voie de l'Homme et celle-ci a comme apogée la doctrine du Bouddha. Ce qu'on appelle la Voie de l'Homme instaure le principe constant de la vie quotidienne de l'homme : la relation entre le souverain et les dignitaires, le père et les fils, le mari et la femme. Lorsqu'il est dit : « Ce sont les êtres animés souffrants que la sagesse parfaite a comme objectif. S'il n'y avait pas les êtres animés, la sagesse parfaite n'aurait pas d'existence. » Cela confirme ce que je viens de dire. Supposons que les souverains, les dignitaires, les pères et les fils parviennent à rejeter la discrimination et l'intelligence,⁸²¹ qu'ils n'éprouvent ni convoitise ni rivalité et se comportent comme

⁸¹⁷ Pei Xiu 裴休 (791-864) est un bouddhiste laïc célèbre, disciple du maître Chan Huangbo Xiyun 黃蘗希運 (?-850). Il était Grand Conseiller pendant le règne de Xuanzong 宣宗, de la dynastie Tang.

⁸¹⁸ Mânes des morts.

⁸¹⁹ Esprits célestes.

⁸²⁰ Le bodhi, en sanskrit.

⁸²¹ Ceci renvoie aux mœurs simples et honnêtes du peuple. Cette idée provient du *Lie-tseu* : « Alors Yao revêtit des habits simples et se promena par les rues, les grandes routes. Il entendit des enfants chanter une ballade qui disait : 'Seul, votre extrême bienveillance a procuré de la nourriture pour tout le peuple et celui-ci est dans l'oubli, et il ignore qu'il doit se conformer à la volonté de l'empereur.' »

des hommes chimériques, ils seraient comparables aux hommes de bien suprême qui s'assemblent dans le même endroit⁸²². Dans ces conditions, ce monde-ci serait déjà le Pays de la Joie Suprême. Comment les saints pourraient-ils encore avoir de l'utilité ?

Hélas, les hommes naissent et meurent à cause du désir et des affects. Leur vie, leur mort, leurs désirs et leurs affects ne tournent qu'autour de l'argent, du désir sexuel, du renom, de la nourriture et du sommeil. À cause de ces cinq choses, les hommes éprouvent de la convoitise et des affects, entrent en rivalité et attirent le désastre, de sorte que les souverains ne semblent nullement des souverains, les dignitaires nullement des dignitaires, les pères nullement des pères et les fils nullement des fils. Les perspectives de la récompense et de la punition ne suffisent pas à changer leur cœur. Ils poursuivent leurs désirs insatiables et se préparent en conséquence à la souffrance illimitée dans le futur.

Le Bouddha éprouva ainsi la compassion pour eux en s'exclamant : « Les causes de toute souffrance sont basées sur le désir et la convoitise. Si on éteint le désir et la convoitise, la souffrance ne trouve aucun appui ». C'est pourquoi il se manifesta dans les trois Mondes et partagea les détresses du peuple. Il prononça la voie principale de renonciation au désir et de sortie de la souffrance. De plus, il ne résidait pas aux Cieux mais naquit dans le monde de l'Homme. Il voulait montrer que les phénomènes causals de Dix Mondes étaient tous établis à partir de la Voie de l'Homme.

Lorsqu'on se trouve dans la Voie de l'Homme, on doit tout en connaître. C'est pourquoi notre saint Bouddha ne naquit pas du vide. Il avait choisi Shuddhodana comme père et Māyā comme mère, pour donner en exemple ce que doivent être les relations avec le souverain et les parents. Il prit Yashodhara comme femme, pour montrer la relation entre mari et femme. Il eut Rāhula comme fils pour montrer la relation entre père et fils. Il dut abandonner ses parents pour entrer dans les ordres religieux. Non par dédain envers son souverain ou ses parents, mais parce qu'il devait

(堯乃微服遊於康衢，聞兒童謠曰：“立我蒸民，莫匪爾極。不識不知，順帝之則。”) Voir Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas (trad.), *Lie-Tseu*, in *Philosophes taoïstes, op.cit.*, p. 468.

⁸²² Cette idée provient du *Sūtra du bouddha Amithāba*. Voir Kumārajīva (trad.), *Foshuo Amituo jing* 佛說阿彌陀經 (*Sūtra du bouddha Amithāba*), T.366, *juan.1*, p. 347 b04

renoncer à l'amour pour le souverain et les parents. Il renonça aux honneurs royaux et n'y accorda plus d'attention pour révéler que la renommée et la richesse ne sont que des fardeaux. Il s'éloigna de sa femme et son fils pour montrer la nuisance du désir. Il se retira au fond des montagnes et pratiqua l'ascèse pour exposer la pratique de l'abandon du désir. Il étudia d'abord la pratique de la Voie extérieure et atteignit les quatre degrés de concentration, indiquant la pratique à travers laquelle on peut quitter le monde de l'Homme pour entrer dans celui des Cieux. Il renonça ensuite à cette pratique et atteignit enfin la Voie de l'Éveil Suprême et Parfait pour montrer qu'on ne doit pas se satisfaire de la pratique du Véhicule de l'Homme et des Cieux.

Après être devenu Bouddha, il retourna au palais royal pour porter le cercueil de son père sur l'épaule. Il monta au ciel trāyastriṃsa pour prêcher le Dharma à sa mère. Tout cela pour manifester que la Voie des Bouddhas n'abandonne pas la piété filiale. Il prêcha le Dharma conforme au monde humain pour dévoiler que dans la Voie de l'Homme, on suit plus facilement la Voie de la sagesse parfaite. Il confia aux dignitaires la tâche de protéger la doctrine pour montrer que dans ce monde, il ne faut pas contrevenir à ses règles. Tous ces faits sont des exemples que donne notre grand maître pour sauver les êtres et le modèle qu'il a établi, pour instruire toute la postérité.

Hélas ! Étant les disciples du Bouddha, nous déplorons que parmi nous certains ne comprennent pas son esprit. Et que ceux d'entre nous qui vivent dans le monde séculier ne connaissent pas l'ordre moral humain. Si on discute avec eux du Dharma du Bouddha, on voit que leurs connaissances à propos de la réalité suprême sont très confuses et celles à propos de la nature de bouddha très embrouillées. Si on discute avec eux des doctrines du monde ordinaire, on constate qu'ils ignorent tellement de choses qu'ils semblent presque aussi abrutis qu'un mur.

Lorsqu'on discute avec eux des Véhicules à propos des enseignements, ils s'exclament que ce ne sont que des accessoires indignes d'attention. Lorsqu'on dis-

cute avec eux les six pâramitâs⁸²³, ils disent qu'ils n'osent pas exercer la pratique des bodhisattvas. Lorsqu'on discute avec eux les Quatre Nobles Vérités⁸²⁴, ils déclarent qu'elles n'appartiennent qu'au Petit Véhicule et ne méritent pas d'être pratiquées. Lorsqu'on discute avec eux les Quatre Recueils et Huit Concentrations, ils prétendent qu'elles ne sont que des pratiques de la Voie extérieure et ne méritent pas qu'on en parle. Lorsqu'on discute avec eux de la Voie de l'Homme, on voit qu'ils ignorent complètement la distinction entre les souverains et les sujets, les pères et les fils et la conduite de bienveillance, de justice, d'urbanité et de sagesse. Hélas ! Quel type d'homme est-ce là ? Pourtant, ils sont très prétentieux et n'ont acquis leurs connaissances que par ouï-dire. Ils ne savent même pas que lorsque le Bouddha est apparu dans ce monde pour sauver l'homme, il considéra la pratique de l'abandon du désir comme primordiale. C'est pourquoi il est dit : « La quiétude obtenue par la cessation du désir passe avant tout. »

Je naquis dans la Voie de l'Homme dans laquelle on ne doit pas enfreindre le Véhicule de l'Homme, c'est pourquoi je suivis l'enseignement de Confucius pendant mon enfance. Lorsque je compris que le désir était la racine de toute souffrance, je pris la résolution d'exercer la pratique de la cessation du désir. C'est pourquoi je choisis Laozi et de Zhuangzi comme mes maîtres durant mon adolescence. À travers la contemplation, je réalisai que les trois mondes ne provenaient que de l'*esprit* et les dix mille choses de la conscience et que les Dix Mondes étaient le reflet et l'écho de l'*esprit*. C'est pourquoi je me confiai entièrement au Bouddha.

論宗趣

老氏所宗。虛無大道。即楞嚴所謂晦昧為空。八識精明之體也。然吾人迷此妙明一心。而為第八阿賴耶識。依此而有七識為生死之根。六識為造業之本。變起根身器界生死之相。是則十界聖凡。統皆不離此識。但有執破染淨之異耳。

⁸²³ Voir la note 359.

⁸²⁴ Voir la note 360.

以欲界凡夫。不知六塵五欲境界。唯識所變。乃依六識分別。起貪愛心。固執不捨。造種種業。受種種苦。所謂人欲橫流。故孔子設仁義禮智教化為隄防。使思無邪。姑捨惡而從善。至若定名分。正上下。然其道未離分別。即所言靜定工夫。以唯識證之。斯乃斷前六識分別邪妄之思。以祛鬥諍之害。而要歸所謂妙道者。乃以七識為指歸之地。所謂生機道原。故曰生生之謂易。是也。至若老氏以虛無為妙道。則曰谷神不死。又曰死而不亡者壽。又曰生生者不生。且其教。以絕聖棄智。忘形去欲為行。以無為為宗極。斯比孔則又進。觀生機深脈。破前六識分別之執。伏前七識生滅之機。而認八識精明之體。即楞嚴所謂罔象虛無。微細精想者。以為妙道之源耳。故曰。惚兮恍。其中有象。恍兮惚。其中有物。其以此識乃全體無明。觀之不透。故曰。杳杳冥冥。其中有精。以此識體。不思議熏。不思議變。故曰。玄之又玄。而稱之曰妙道。以天地萬物。皆從此中變現。故曰。天地之根。眾妙之門。不知其所以然而然。故莊稱自然。且老。乃中國之人也。未見佛法。而深觀至此。可謂捷疾利根矣。借使一見吾佛。而印決之。豈不頓證真無生耶。吾意西涉流沙。豈無謂哉。大段此識。深隱難測。當佛未出世時。西域九十六種。以六師為宗。其所立論。百什。至於得神通者甚多。其書又不止此方之老莊也。洎乎吾佛出世。靈山一會。英傑之士。皆彼六師之徒。且其見佛。不一言而悟。如良馬見鞭影而行。豈非昔之工夫有在。但邪執之心未忘。故今見佛。只在點化之間。以破其執耳。故佛說法。原無贅語。

但就眾生所執之情。隨宜而擊破之。所謂以楔出楔者。本無實法與人也。至於楞嚴會上。微細披剝。次第徵辯。以破因緣自然之執。以斷凡夫外道二乘之疑。而看教者。不審乎此。但云彼西域之人耳。此東土之人也。人有彼此。而佛性豈有二耶。且吾佛為三界之師。四生之父。豈其說法。止為彼方之人。而此十萬里外。則絕無分耶。然而一切眾生。皆依八識。而有生死。堅固我執之情者。豈只彼方眾生有執。而此方眾生無之耶。是則此第八識。彼外道者。或執之為冥諦。或執之為自然。或執之為因緣。或執之為神我。即以定修心。

生於梵天。而執之為五現涅槃。或窮空不歸。而入無色界天。伏前七識生機不動。進觀識性。至空無邊處。無所有處。以極非非想處。此乃界內修心。而未離識性者。故曰。學道之人不識真。只為從前認識神。無量劫來生死本。癡人認作本來人者。是也。至於界外聲聞。已滅三界見思之惑。已斷三界生死之苦。已證無為寂滅之樂。八識名字尚不知。而亦認為涅槃。將謂究竟寧歸之地。且又親從佛教得度。猶費吾佛四十年彈訶淘汰之功。至於法華會上。猶懷疑佛之意。謂以小乘而見濟度。雖地上菩薩。登七地已。方捨此識。而猶異熟未空。由是觀之。八識為生死根本。豈淺淺哉。故曰。一切世間諸修行人。不能得成無上菩提。乃至別成聲聞緣覺。及成外道。諸天魔王。及魔眷屬。皆由不知二種根本。一者無始生死根本。則汝今者。與諸眾生。用攀緣心為自性者。二者無始涅槃元清淨體。則汝今者。識精元明。能生諸緣。緣所遺者。正此之謂也。噫。老氏生人間世。出無佛世。而能窮造化之原。深觀至此。即其精進工夫。誠不易易。但未打破生死窠堀耳。古德嘗言。孔助於戒。以其嚴於治身。老助於定。以其精於忘我。二聖之學。與佛相須而為用。豈徒然哉。據實而論。執孔者涉因緣。執老者墮自然。要皆未離識性。不能究竟一心故也。佛則離心意識。故曰。本非因緣。非自然性。方徹一心之原耳。此其世出世法之分也。佛所破。正不止此。即出世三乘。亦皆在其中。世人但見莊子。誹堯舜。薄湯武。詆訾孔子之徒。以為驚異。若聞世尊訶斥二乘。以為焦芽敗種。悲重菩薩。以為佛法闡提。又將何如耶。然而佛訶二乘。非訶二乘。訶執二乘之跡者。欲其捨小趣大也。所謂莊詆孔子。非詆孔子。詆學孔子之跡者。欲其絕聖棄智也。要皆遣情破執之謂也。若果情忘執謝。其將把臂而遊妙道之鄉矣。方且歡忻至樂之不暇。又何庸夫憤憤哉。華嚴地上菩薩。於塗灰事火臥棘投鍼之儔。靡不現身其中。與之作師長也。苟非佛法。又何令彼入佛法哉。故彼六師之執幟。非佛不足以拔之。吾意老莊之大言。非佛法不足以證嚮之。信乎遊戲之談。雖老師宿學。不能自解免耳。今以唯心識觀。皆不出乎影響矣。

Exposé sur la tendance et le principe

Ce que Laozi prend comme principe appartient à la Voie du néant. Elle est comparable à une idée dans le *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque* selon laquelle l'obscurité est vide et est le fondement pénétrant des huit consciences. Or, nous les humains avons perdu de vue l'esprit Unique et merveilleusement brillant et le prenons pour la huitième conscience d'âlāya. À cause de cela, la septième conscience devient la racine de la vie et de la mort et les six premières consciences, le fondement à partir duquel nous forgeons nos karmas. Toutes ces consciences coproduisent des phénomènes tels que le corps, composé par les racines, le monde matériel, la vie et la mort. Alors que les saints et les êtres ordinaires des Dix Mondes ne quittent pas ces consciences. Seuls, l'attachement ou le renoncement aux choses, la souillure et la pureté les distinguent.

Les êtres ordinaires dans le Monde de Désir ignorent que les phénomènes des cinq désirs⁸²⁵ et des six impuretés⁸²⁶ ne sont qu'une production des consciences. En fonction des six consciences, ils produisent la différenciation et créent la convoitise et les affects. Ils sont opiniâtres et ne veulent rien céder. Ils produisent toutes sortes de karmas et subissent toutes sortes de peines. C'est ce qu'on appelle le débordement des passions. C'est pourquoi Confucius établit l'enseignement de la bienveillance, de la justice, de l'urbanité, de la sagesse et de la loyauté pour faire barrière, afin que les hommes ne dévient pas dans leur pensée, qu'ils ne s'adonnent pas à la malveillance et qu'ils s'amendent. Il a fixé les statuts sociaux des hommes et instauré l'ordre hiérarchique entre les supérieurs et les inférieurs. Mais, sa voie ne quitte pas encore la différenciation. À propos de l'aptitude à la quiétude et à la concentration déjà mentionnées, selon la théorie de « Rien que conscience », il [Confucius] appartient à ceux qui ont déjà rompu avec la pensée erronée, dépravée et différenciée des six premières consciences ; à ceux qui ont échappé aux maux qu'entraînent la lutte et la querelle et

⁸²⁵ Les cinq désirs sont : la richesse (*cai* 財), le plaisir sexuel (*se* 色), la renommée (*ming* 名), la bonne chère (*shi* 食) et le sommeil (*shui* 睡).

⁸²⁶ Voir page 234 de cette thèse.

sont entrés dans un état qu'on appelle la Voie Merveilleuse. C'est prendre la septième conscience comme l'état à atteindre et c'est ce qu'on appelle la source de la vie et l'origine de la Voie. C'est pourquoi il dit : « La naissance et la succession de naissances, c'est ce qu'on appelle la mutation ». C'est bien cela.

Quant à Laozi, il considère le néant comme la voie merveilleuse et dit donc : « L'esprit de la vallée ne meurt pas.⁸²⁷ » Il dit encore : « Qui est mort sans avoir disparu atteint l'immortalité. »⁸²⁸ Il dit encore : « Ce qui donne vie à toute vie ne saurait naître à la vie.⁸²⁹ » De plus, son enseignement vise la pratique de la rupture avec la sainteté, celles de l'abandon de l'intelligence, de l'oubli du corps et la pratique du rejet du désir. Le principe ultime de son enseignement est le non-agir. Il est donc plus avancé que Confucius. Il observe la source et l'artère de la vie, brise l'attachement à la différenciation des six premières consciences, soumet le dynamisme de production et d'annihilation des sept premières consciences et connaît le fondement pénétrant et brillant de la huitième conscience. C'est ce que, dans le *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque*, on entend par « le néant à l'état impalpable et immatériel » Il prend l'état fin et subtil de la pensée pour la source de la Voie merveilleuse. C'est pourquoi il dit : « Fuyant et insaisissable, il présente cependant quelque image, insaisissable et fuyant, il est cependant quelque chose.⁸³⁰ » Il considère l'ensemble de cette conscience comme obscure et difficile à contempler entièrement. C'est pourquoi il dit : « Profond et obscur, il contient une sorte d'essence.⁸³¹ » Il considère que le fondement de cette conscience est impénétrable et immuable. C'est pourquoi il dit encore : « Obscurcir cette obscurité⁸³². » Et il l'appelle la voie merveilleuse de laquelle les dix mille êtres du ciel et de la terre découlent et se métamorphosent. C'est pourquoi il dit [qu'elle est] « la racine de l'univers »⁸³³ et « la porte de toute

⁸²⁷ Liou Kai-Hway, Tao to king, *op.cit.*, p. 62.

⁸²⁸ *Idit.*

⁸²⁹ Cette phrase provient plutôt du *Zhuangzi*. Levi Jean (trad.), *op.cit.*, p. 57.

⁸³⁰ Liou Kai-Hway et , *op.cit.*, p. 83.

⁸³¹ *Ibid.*

⁸³² *Ibid.*, p. 56

⁸³³ *Ibid.*, p. 62

veille⁸³⁴ ». On ne sait pas pourquoi elle est ainsi, de sorte que Zhuangzi l'appelle la spontanéité naturelle.

Laozi, en tant que chinois, n'avait jamais rencontré la doctrine du Bouddha. Il a pu cependant acquérir une vision profonde du monde. Il peut être considéré comme ayant une réflexion rapide et des facultés aiguisées. S'il avait pu rencontrer notre Bouddha, recevoir son approbation et être guidé par lui, cela ne l'aurait-il pas conduit aussitôt à l'obtention du véritable Néant de la Naissance ? Selon moi, il aurait pu traverser les sables mouvants vers l'ouest et cela aurait pu avoir beaucoup de sens.

L'essence de cette conscience est profonde, obscure et insondable. Avant l'apparition du Bouddha, avaient existé quatre-vingt-seize types de voies extérieures dans les contrées de l'Ouest. Ces voies suivaient principalement l'enseignement des six maîtres hétérodoxes⁸³⁵ et les dissertations qu'ils avaient rédigées sont dix fois, voire même cent fois, plus nombreuses [que les classiques chinois]. Quant à ceux qui avaient obtenu le pouvoir magique, ils étaient aussi très nombreux. Et ils ont produit plus d'œuvres que, dans notre pays, Laozi et Zhuangzi. Après l'avènement de notre Bouddha dans le monde, à l'occasion de l'assemblée dans la montagne des Vautours⁸³⁶, les personnes distinguées et remarquables avaient toutes été les disciples de ces six maîtres hétérodoxes. Même eux, après avoir rencontré le Bouddha, comprirent la vérité sans qu'il profère un seul mot. Ils sont comparables aux bons chevaux qui se mettent à galoper en percevant simplement l'ombre d'une cravache. Cela n'était-il pas grâce aux pratiques antérieurement acquises ? Ils ne s'étaient pas encore libérés de leur cœur erroné et de leur attachement au monde. C'est pourquoi, le jour où ils rencontrèrent le Bouddha, il suffit à ce dernier de quelques remarques pour abolir leur attachement. Lorsque le Bouddha prêche la doctrine, il ne fait aucune redondance. Il examine seulement les différents sentiments auxquels les êtres s'attachent et les brise selon ce qui convient à chacun. C'est ce qu'on appelle « chasser un grand coin par y

⁸³⁴ *Ibid.*, p. 56

⁸³⁵ Ce sont : Pûrana-kâsyapa, Maskari-gosâliputran, Samjayi-vairatiputra, Ajita-kesakambala, Pakuda-katyâyana, Nirgrantha-jnatiputra.

⁸³⁶ Montagne située près de Rajagriha, au nord-ouest du Bengale, où le Bouddha séjournait souvent. C'est là qu'il enseignait aux adeptes les sûtras majeurs.

enfoncer un petit ». Dans la réalité absolue, il n'existe pas de méthode unique convenant à tous les hommes. Lors de l'assemblée de sūramgama, il expliqua en détail la doctrine et énonça un à un les préceptes. Il avait pour but de briser l'attachement aux causes et aux effets, de se détacher de la spontanéité naturelle, convaincre les hommes ordinaires, ceux des voies extérieures et ceux du Petit Véhicule. Cependant, ceux qui étudient cet enseignement font fi de cela. Ils prétendent que cela concerne exclusivement les hommes de contrées de l'Ouest et qu'eux-mêmes appartiennent à la Terre de l'Est. Les hommes distinguent le mien du tien. Néanmoins, comment peut-on envisager de couper la nature de bouddha en deux ?

D'autant plus que notre Bouddha est le maître des Trois Mondes et le père des quatre modes de naissance,⁸³⁷ comment sa doctrine pourrait-elle ne s'adresser qu'aux hommes des autres territoires et non à nous, qui sommes à dix mille lis ? Puisque les êtres animés appartiennent tous à ceux qui renaissent et meurent en fonction des huit consciences, s'attachent sentimentalement à leur moi, comment se pourrait-il qu'un tel attachement n'existe que parmi les êtres animés des autres territoires et ne concerne point ceux du nôtre ? Cette huitième conscience, c'est ce que les voies extérieurs considèrent obstinément comme soit la vérité obscure, soit la spontanéité naturelle, soit les causes et les effets, soit l'égo divin. Autrement dit, ils pratiquent l'*esprit* à l'aide de la concentration, renaissent dans le monde du Brahmā et considèrent opiniâtrement cette naissance comme les cinq manifestations de nirvāna⁸³⁸. Ou bien, ils s'enfoncent dans l'état de la vacuité, n'ayant aucune intention de retour, et entrent ainsi dans le monde sans forme. Ils maîtrisent la force de vie des sept premières consciences pour qu'elles soient immobilisées. Ils observent ensuite la nature des consciences jusqu'à l'état de vide sans borne,⁸³⁹ jusqu'à l'état où rien n'existe plus pour enfin atteindre l'état de « sans-notion ni absence de notion »⁸⁴⁰. Ils appartiennent à

⁸³⁷ Les quatre modes de naissance sont : viviparité (*taisheng* 胎生), oviparité (*luansheng* 卵生), naissance sous l'action de l'humidité (*shisheng* 濕生) et naissance par métamorphose (*huasheng* 化生).

⁸³⁸ Les êtres ordinaires se trompent en pensant que les états qu'ils ont atteints dans le monde du désir ou dans celui des formes, sont l'état de nirvāna.

⁸³⁹ L'un des quatre Cieux du monde sans forme (*wuse jie* 無色界).

⁸⁴⁰ Il s'agit de la quatrième des concentrations (le niveau le plus élevé) du monde sans forme.

ceux qui pratiquent l'*esprit* à l'intérieur des mondes sans avoir quitté la nature des consciences. C'est pourquoi il est dit : « Si ceux qui apprennent la Voie n'ont pas une conscience claire de la vérité de leur nature, c'est parce qu'ils la confondent avec leurs consciences. Ils entrent interminablement dans le cycle des morts et des renaissances pendant d'innombrables kalpas et prennent leur égo égaré pour leur égo d'essence. » C'est donc cela !

Quant aux Auditeurs qui se trouvent à l'extérieur des mondes, ils sont déjà sortis de la perplexité d'avoir à comprendre et à réfléchir aux trois mondes. Ils ont brisé la souffrance des morts et des renaissances des trois mondes et acquis la joie de la non-intention, du calme et de l'Extinction. Or, ils ne connaissent pas encore le nom de la huitième conscience, c'est pourquoi ils les prennent comme le nirvâna et prétendent qu'elle est l'état ultime où on trouve la quiétude. De plus, ils ont reçu en personne l'enseignement du Bouddha. Ils ont abusé du temps du Bouddha qui dut consacrer quarante ans à les réprimander et à les sélectionner. Lors de l'assemblée du Lotus, ils doutaient du Bouddha et lui supposaient l'intention de ne leur enseigner que le Petit Véhicule⁸⁴¹.

Même les bodhisattvas sur terre ne se libèrent de cette conscience qu'après avoir accédé à l'étape de la septième Terre. Malgré cela, ils n'ont pas encore eu la sanction de leurs actes antérieurs. On s'aperçoit ainsi que la conscience est la racine du cycle des renaissances et des morts. Comment peut-elle être anodine ? C'est pourquoi il est dit : « Les pratiquants de tous les mondes ne peuvent pas atteindre l'Éveil suprême, et même certains entre eux deviennent des Auditeurs et des pratyeka-buddhas, voire même des hétérodoxes, des mâras des Cieux et les proches parents de ceux-ci. Car, ils ignorent les deux racines. La première est la racine du cycle éternel des renaissances et des morts, à savoir la nature intrinsèque que vous-mêmes et tous les êtres confon-

⁸⁴¹ Dans le *Sūtra du Lotus*, Sâriputra déclare au Bouddha : « Vénéré du monde, je demeurai constamment, solitaire, dans les montagnes boisées, au pied des arbres ; assis ou marchant, j'avais à chaque fois cette pensée : Nous avons pareillement pénétré la nature de la Loi ; pourquoi est-ce à l'aide de la Loi du Petit Véhicule que l'Ainsi-Venu nous montre le salut ? » (世尊，我常獨處山林樹下，若坐若行，每作是念，我等同入法性，云何如來以小乘法而見濟度？). Voir Robert Jean Noël (trad.), *Sūtra du Lotus*, *op.cit.*, p. 93.

dez avec les actes de l'attachement aux choses. La deuxième est la racine pure et originelle du nirvāna éternel, précisément l'essence des consciences originellement claire que vous-mêmes possédez. Elle peut produire tous les causes et ne s'attachent pas aux causes. » C'est donc pour aborder ce sujet !

Quelle merveille ! Laozi pourtant né dans le monde de l'Homme et à une époque sans bouddha a pu cependant explorer l'origine de la création de la Nature et l'observer avec une grande profondeur. Cela prouve son extraordinaire génie et son zèle infatigable. Il n'a pu cependant briser le cycle des morts et des renaissances. Un homme vertueux du passé avait bien dit : « Très rigoureux, Confucius s'appuie sur des préceptes pour se perfectionner dans la Loi morale ; Laozi lui, se repose sur l'□ concentration, parce qu'il excelle dans l'oubli de soi. » Les doctrines de ces deux saints et celle du Bouddha se renforcent réciproquement. Comment douter de leur utilité ?

Du point de vue de la réalité, ceux qui s'attachent à la doctrine de Confucius se trompent quant aux causes et aux effets, et ceux qui s'attachent à la doctrine de Laozi sont dans l'erreur vis-à-vis de la spontanéité naturelle. La raison principale est qu'ils ne se détachent pas encore des consciences et ne peuvent ainsi atteindre l'état ultime de l'esprit Unique. Alors que le Bouddha a déjà quitté l'esprit illusoire, la spéculation et la discrimination⁸⁴². C'est pourquoi il dit : « Notre racine n'est ni dans les causes, ni dans les effets ni dans la spontanéité naturelle. » Comprendre cela, c'est pénétrer à fond l'origine de l'esprit Unique. C'est la différence entre les doctrines du monde séculier et celles du supra monde. L'attachement que le Bouddha veut rompre, c'est l'attachement non seulement aux doctrines du monde séculier, mais aussi à celles des trois Véhicules du supra monde.

⁸⁴² Dans *Api damo Jushe lun* 阿毘達磨俱舍論, il est dit : « Le rassemblement des pensées s'appelle l'esprit (illusoire), la spéculation s'appelle l'entendement et la discrimination s'appelle les consciences. [...] Bien que l'esprit (illusoire), l'entendement et les consciences aient des sens différents, ils ont le même fondement. (集起故名心, 思量故名意, 了別故名識。.....故心意識三名所詮。義雖有異而體是一). Voir Yuanzang 玄奘(trad.), *Api damo Jushe lun* 阿毘達磨俱舍論 (Dissertation de l'Abhidharma-kosa), T.1158, ce.29, juan.4, p. 21 c20.

Les hommes constatent avec un grand étonnement que Zhuangzi décrie Shun, dédaigne Tang et Wu et discrédite les maîtres tels que Confucius. S'ils avaient entendu le Bouddha réprimander les adeptes du Petit Véhicule en les comparant à des germes brûlés et à des grains altérés et blâmer les bodhisattvas en les considérant comme des *Iccantikas*⁸⁴³, quelle réaction auraient-ils eue ?

En réalité, lorsque le Bouddha rabroua les adeptes du Petit Véhicule, il ne s'en prenait pas vraiment à eux mais plutôt à ceux qui s'attachaient à la méthode du Petit Véhicule. Il voulait qu'ils se détachent de l'étroitesse de leur vision et acquissent une plus grande ouverture d'esprit. De même, lorsque Zhuangzi attaqua Confucius, il ne visait pas Confucius lui-même, mais plutôt ceux qui imitaient servilement le maître. Il voulait qu'ils abolissent la notion de sainteté et abandonnassent toute intelligence. Il avait pour but de chasser leurs affects et de briser leur attachement au monde. S'ils y parvenaient, ensemble, ils pourraient profiter des délices de la contrée de la voie merveilleuse. Ils pourraient alors goûter à la béatitude éternelle. Dès lors, comment pourraient-ils rester obtus ?

Tous les bodhisattvas de la Terre de l'ornementation fleurie s'incarnent, pour devenir leurs maîtres, dans des voies extérieures, celles des personnes qui se couvrent le corps de cendre, font des offrandes au feu, couchent sur des épines ou se piquent avec des aiguilles. Si ce n'avait pas été grâce à la doctrine du Bouddha, comment auraient-ils pu conduire ces personnes pour qu'elles entrent dans le Dharma bouddhiste ? L'attachement au monde de ces personnes aux six voies extérieures était tel qu'à part le Bouddha, nul n'eût été capable de briser cet attachement.

Selon moi, seule, la Loi du Bouddha peut confirmer et répondre aux grandes paroles de Laozi et de Zhuangzi. Ceux qui croient que les paroles [de Laozi] sont légères, Laozi, malgré toute son érudition, ne parviendrait pas seul à les convaincre.

⁸⁴³ Les *Iccantikas* sont des êtres qui deviendront très difficilement bouddhas, parce qu'ils ne croient pas aux doctrines professées par les bouddhas.

À présent, je l'observe à travers la pensée de « Rien qu'esprit » et de « Rien que conscience » et comprends que rien n'est en dehors du reflet et de l'écho de l'*esprit* et de la conscience.

此論刼意。蓋予居海上。時萬曆戊子冬。乞食王城。嘗與洞觀居士夜談所及。居士大為撫掌。庚寅夏日。始命筆焉。藏之既久。向未拈出。甲午冬。隨緣王城。擬請益於弱侯焦太史。不果。明年乙未春。以弘法罹難。其草業已遺之海上矣。仍遣侍者。往殘簡中搜得之。秋蒙恩遣雷陽。達觀禪師。由匡廬杖策候予於江上。冬十一月。予方渡江。晤師於旅泊菴。夜坐出此。師一讀三歎。足以祛長迷也。即命弟子如奇。刻之以廣法施。予固止之。戊戌夏。予寓五羊時。與諸弟子結制壘壁間。為眾演楞嚴宗旨。門人寶貴。見而歎喜。願竭力成之。以卒業焉。噫。欲識佛性義。當觀時節因緣。此區區片語。誠不足為法門重輕。刼意於十年之前。而克成於十年之後。作之於東海之東。而行之於南海之南。豈機緣偶會而然耶。道與時也。庸可強乎。然此蓋因觀老莊而作也。故以名論。萬曆戊戌除日。憨山道人清。書於楞伽室。

J'ai conçu cette dissertation alors que j'habitais au bord de la mer⁸⁴⁴. C'était l'hiver de l'année Wuzi, à l'ère de Wanli. Je mendiais ma nourriture dans le Capitale. Une nuit, je discutai de ce sujet avec le bouddhiste laïc Dongguan et il m'applaudit avec enthousiasme. Je ne commençai à l'écrire que pendant l'été de l'année Gengyin. Je l'ai cachée bien longtemps sans la montrer à quiconque. L'hiver de l'année Jiawu, à l'occasion d'une visite à la Capitale, j'envisageai de demander conseil à l'académicien Jiao Ruohou⁸⁴⁵ mais en vain. L'année suivante, au printemps de l'année Yiwei, je fus poursuivi pour cause de propagation de la doctrine bouddhiste⁸⁴⁶ et j'abandonnai le texte au bord de la mer. J'envoyai alors un serviteur qui finit par le retrouver parmi d'autres ouvrages en mauvais état.

⁸⁴⁴ Le mont Lao 牢山 de la mer de l'est, le mont Lao 嶗山 actuel dans la province du Shandong.

⁸⁴⁵ C'est-à-dire Jiao Hong. Voir note 304.

⁸⁴⁶ Lors de son exil à Caixi.

À l'automne, on me fit grâce et je fus envoyé à Leiyang⁸⁴⁷. Le maître Chan Daguan vint de Kuanglu⁸⁴⁸ me rendre visite. S'appuyant sur un bâton, il m'attendait sur la rive. Je ne traversai le fleuve qu'en hiver, au onzième mois de l'année. Je rencontrai le maître au petit monastère Lübo et assis ensemble durant la nuit, je lui montrai le texte. Le maître poussait des exclamations à chaque ligne et disait : « Cela suffit pour faire disparaître l'égarement tenace de l'homme. » Il ordonna à son disciple Ruqi de le graver et de l'imprimer pour faire l'aumône de la Loi. Je l'en dissuadai fermement. Pendant l'été de l'année Wuxu, je séjournai à Wuyang⁸⁴⁹, je passai la période de séjour fixe et de retraite⁸⁵⁰ avec mes disciples à l'intérieur des quatre murs du monastère et je donnais des cours sur le principe du *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque* à la foule. Lorsque mon élève Baogui lut le texte, il fut ravi et souhaita l'imprimer de son mieux afin de parachever ses études.

Certes ! Pour connaître le sens de la nature du Bouddha, il faut observer le temps des causes et des effets. Ces fragments d'écriture insignifiants ne méritent évidemment aucune considération dans la doctrine bouddhiste. Cette dissertation fut conçue il y a dix ans, accomplie dix ans plus tard, rédigée à l'est de la mer de Chine orientale et diffusée au sud de la mer de Chine méridionale. Comment aurait-elle pu être uniquement le produit de la convergence occasionnelle de causes ? Il faut y voir plutôt la rencontre de la voie et du temps. Comment pouvait-il en être autrement ? Comme j'avais reçu l'inspiration d'écrire ce texte alors que je lisais les œuvres de Laozi et de Zhuangzi, je décidai de lui donner leurs noms.

Rédigé à la demeure Lankâ, le dernier jour de l'année Wuxu de l'ère Wanli, Qing le bonze Hanshan.⁸⁵¹

⁸⁴⁷ Actuel Leizhou 雷州.

⁸⁴⁸ Autre nom des monts Lushan 廬山, dans la province du Jiangxi 江西.

⁸⁴⁹ Autre nom de la ville de Canton 廣州, dans la province du Guangdong 廣東.

⁸⁵⁰ Terme désignant la période de retraite de 90 jours, en été au monastère, à partir du 16^{ème} jour du 4^{ème} mois lunaire jusqu'à 15^{ème} du 7^{ème} mois. Pendant cette période, il est interdit aux pratiquants de sortir du monastère. C'est une tradition qui remonte à l'époque du Bouddha à cause de la saison des pluies en Inde.

⁸⁵¹ Façon dont il se désigne lui-même.

病後俗冗。近始讀大製曹谿通志。及觀老莊影響論等書。深為歎服。所謂不知春秋。不能涉世。不知老莊。不能忘世。不參禪。不能出世。及孔子人乘之聖。老子天乘之聖。佛能聖能凡。能人能天之聖。如此之類。百世不易之論也。起原再稽顙。

Pendant ma convalescence, j'avais l'esprit confus. Tout récemment, j'ai commencé à lire la *Monographie sur le Caoxi* et la *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi* devant lesquels je m'extasie. Les idées selon lesquelles « si l'on ne comprend pas les *Printemps Automnes*, on ne peut bien se conduire dans la société ; si l'on ne comprend pas le *Laozi* et le *Zhuangzi*, on n'arrive pas à se détacher du monde ; si l'on ne pratique pas la méditation de dhyāna, on n'arrive pas à transcender le monde » et aussi « Confucius est le saint du Véhicule de l'Homme, Laozi du Véhicule des Cieux, les bouddhas se conforment à la fois aux comportements des saints et des êtres ordinaires, à ceux des hommes et des Cieux. » et ainsi de suite. Ces idées appartiennent à la pensée immuable des générations et des générations !

Qiyuan marque sa vénération en se prosternant.⁸⁵²

⁸⁵² Lettre adressée au maître Hanshan par Yang Qiyuan, son disciple laïc. Yang Qiyuan, alias Yang Fuzhen, haut fonctionnaire de la dynastie Ming qui était le *jinshi* 進士 (titre donné au premier lauréat des concours mandarinaux) de la cinquième année de l'ère Wanli (l'an 1577).

Annexe II. Traduction des *Commentaires de la Grande Étude*

(Daxue jueyi 大學決疑).

余十九棄筆研。三十入山絕文字。五十被譴。蒙恩放嶺外。於今十四年矣。

À dix-neuf ans, j'abandonnai le pinceau et l'encre. À trente ans, j'allai vivre dans une montagne et renonçai à l'écriture. À cinquante ans, je fus exilé. On me fit grâce et je fus envoyé au massif montagneux où j'avais passé quatorze ans.

往來持鉢五羊。諸子謬推為知言。時時過從問道。余卒無以應。若虛來實往。愧矣愧矣。間有以禪視者。余則若啞人喫黃檗耳。己酉秋日。偶乞食來。諸子具香齋於法社。余得捧腹。是諸子果我也。食訖。請益。余但吐粥飯氣耳。含羞而別。

Je faisais souvent des allers-retours⁸⁵³ pour demander l'aumône à Wuyang.⁸⁵⁴ Les maîtres me considéraient à tort comme un homme perspicace et venaient souvent me demander des enseignements sur la Voie. Je ne pouvais leur donner de réponse satisfaisante. Cependant, après notre rencontre, ils déclarèrent avoir récolté beaucoup d'idées. J'avais vraiment honte. Parfois, certaines personnes me considéraient comme un maître de jñāna, je ne pouvais que ressentir l'amertume de ne pas en être un. L'automne de l'année Jiyou, j'allais parfois mendier de la nourriture. Une fois, les lettrés m'avaient préparé un régime végétarien parfumé à la maison des adeptes bouddhistes. Grace aux aumônes offertes par ces lettrés, je pus manger à satiété. Après le repas, ils me demandèrent mon enseignement. Je ne pus faire que roter et pris honteusement congé.

舟還曹溪。思諸子飽我。非一日矣。竟莫酬嘗。有以顏子問仁章請者。余咿鳴而已。即有言不能遍。遍亦不能盡。而求悅可眾心者。談不易也。以諸子之食難消。腹猶果然。

⁸⁵³ Les moines parcourent la ville ou la campagne pour mendier leur nourriture.

⁸⁵⁴ Précisément Canton 廣州.

Pendant le trajet de retour en bateau à Caoxi, je pensai que ces lettrés m'avaient fait l'aumône à maintes reprises et que contre toute attente, je n'avais rien donné en retour. Même lorsque certains étaient venus me demander l'explication du chapitre « Le maître Yan s'enquit de l'humanité » des *Entretiens* de Confucius, je n'avais fait que répondre négligemment. En plus, même si j'avais eu quelque chose à leur dire, je n'aurais pu entrer dans les détails. Même si j'avais pu entrer dans les détails, je n'aurais pas pu leur en expliquer à fond le sens. Vouloir plaire à tous n'est pas chose facile. La nourriture offerte par les lettrés était indigeste, mon ventre resta dilaté⁸⁵⁵.

舟中睡足。聞侍者讀大學聒我。疑焉。因取經一章。按綱目。設問答以自決。且引顏子問仁章。以參會之。如鼓刀然。兩半餉而卒業。讀之不成句。非文也。

Je m'endormis sur le bateau. Mon serviteur lisait à haute voix la *Grande Étude* et cela me réveilla. Tout à coup, j'eus une interrogation [sur ce classique], c'est pourquoi je repris les questions importantes soulevées dans l'ouvrage, me posant à moi-même des questions en y répondant pour me clarifier les idées. Je me référerai au chapitre « Le maître Yan s'enquit de l'humanité » des *Entretiens* de Confucius. Plus rapide que l'éclair, en deux demi-journées, je griffonnai des fragments difficiles à lire et qui ne pouvaient être considérés comme un texte.

諦思自幼讀孔子書。求直指心法。獨授顏子以真傳的訣。餘則引而不發。向不知聖人心印。盡揭露於二百五言之間。微矣微矣。豈無目耶。

Je me souvins d'avoir étudié depuis mon enfance l'œuvre de Confucius et d'avoir cherché la transmission directe. Confucius n'avait divulgué le secret profond de son enseignement qu'à Yan Hui. Quant à moi, j'étais comparable à un archer qui bande son arc sans tirer. Jusqu'ici, je ne savais pas que la transmission profonde des saints se cachait derrière des lignes de deux cents cinq mots. C'est lamentable ! C'est lamentable ! Comment avais-je pu être si aveugle !

⁸⁵⁵ Selon le bouddhisme, un moine doit avoir suffisamment de mérites pour recevoir l'offrande des êtres ordinaires.

嗟嗟。余年六十四矣。而今乃知。可謂晚矣。恐其死也。終於泯泯。故急以告諸子。諸子年或過余半。未半者。幸而聞此。可謂蚤矣。如良馬見鞭影。一息千里。有若鵝王擇乳。豈不以此為粥飯氣耶。是特有感於一飯而發。願諸子持此以餉天下之餓者。非敢言博施也。

Hélas ! J'ai déjà soixante-quatre ans. Je n'accède à la compréhension que maintenant. C'est vraiment tard. Je crains qu'après ma mort, ce que j'ai compris ne finisse par disparaître, c'est pourquoi je me hâte de la transmettre à ces lettrés. Parmi ces lettrés, certains ont dépassé la moitié de mon âge. Pour ceux qui n'ont pas encore la moitié de mon âge, il est encore temps. Ils sont comparables aux bons chevaux qui parcourent mille *li* d'un seul souffle après avoir simplement perçu l'ombre d'une cravache. Ils sont aussi comme le roi des oies qui choisit le lait et abandonne l'eau. Comment ne considéreraient-ils pas mon texte comme un rot après le repas ? C'est parce que des lettrés m'ont offert un repas que l'occasion m'a été fournie de tenir de tels propos. Je souhaite que ces lettrés s'emparent de ce texte pour nourrir les affamés du monde entier⁸⁵⁶. Je n'oserai pas dire qu'il s'agit là d'une grande offrande.

己酉中秋前二日。方外德清書於須陽峽之舟中。

Le jour de Jiyou, deux jours avant la mi-automne, le bonze Deqing écrivit dans un bateau naviguant à travers la gorge de Xuyang.

大學者。謂此乃沒量大人之學也。

Ce qu'on entend par la Grande Étude, c'est l'étude pour devenir un « grand homme à l'esprit inestimable »⁸⁵⁷.

⁸⁵⁶ Il s'agit une faim spirituelle. « Les affamés » sont en quête de la voie.

⁸⁵⁷ « Grand homme à l'esprit inestimable » est un terme du bouddhisme Chan désignant l'homme qui ne s'attache plus à la notion de sainteté ni à celle des hommes ordinaires, ni à l'égarement, ni à l'illumination, ni au Non-être, ni à l'être, ni au gain ni à la perte.

道字。猶方法也。以天下人見的小。都是小人。不得稱為大人者。以所學的都是小方法。即如諸子百家。奇謀異數。不過一曲之見。縱學得成。只成得個小人。若肯反求自己本有心性。一旦悟了。當下便是大人。以所學者大。故曰大學。

L'expression « Dao » désigne la méthode pour y arriver. Les hommes du monde ici-bas ne voient pas grand, ils appartiennent tous à la catégorie de l'homme borné et ne peuvent être appelés « grands hommes ». Ils n'apprennent que des petites méthodes. Comme par exemple, celles des maîtres des cent écoles dont les stratagèmes merveilleux et les astuces fabuleuses ne permettent qu'une vision partielle. Même s'ils parviennent à réussir leurs études, ils ne peuvent que rester des hommes bornés. S'ils consentent de bon gré à examiner leur propre nature et leur esprit inhérent, dès qu'ils auront atteint la compréhension profonde, ils deviendront immédiatement « grands hommes ». Lorsque ce qu'on étudie est grand, on peut parler de « Grande Étude ».

大學方法不多些子。不用多知多見。只是三件事便了。第一要悟得自己心體。故曰在明明德。其次要使天下人。個個都悟得與我一般。大家都不是舊時知見。斬新作一番事業。無人無我。共享太平。故曰在親民。其次為己為民。不可草草半途而止。大家都要做到徹底處。方纔罷手。故曰在止於至善。果能學得者三件事。便是大人。

La méthode de la Grande Étude n'est pas compliquée. Elle ne demande pas de connaître beaucoup de choses ou de posséder beaucoup de savoir. Les trois choses suivantes suffisent. Premièrement, il faut comprendre le fondement de notre propre esprit. C'est pourquoi il est dit : « faire resplendir la vertu brillante ». Ensuite, il faut faire en sorte que tout le monde puisse atteindre la même compréhension de l'*esprit* que nous, renonce à la connaissance et au savoir du passé, entame une nouvelle existence, ne différencie plus autrui de son moi et partage avec autrui la paix et la tranquillité. C'est pourquoi il est écrit : « chérir le peuple ». Par la suite, que ce soit pour

nous-mêmes ou pour le peuple, il ne faut pas faire les choses à moitié. On ne s'arrêtera pas avant que tout le monde soit parvenu à l'état ultime. C'est pourquoi il est écrit « en ne s'arrêtant qu'au suprême bien ».

Celui qui arrive à réussir à ces trois choses est un « grand homme ».

兩個明字。要理會得有分曉。且第二個明字。乃光明之明。是指自己心體。第一個明字。有兩意。若就明德上說自己工夫。便是悟明之明。謂明德是我本有之性。但一向迷而不知。恰是一個迷人。只說自家沒了頭。馳求不得。一日忽然省了。當下知得本頭自在。原不曾失。

Il faut distinguer les sens différents du caractère *ming* dont il y a deux occurrences. Le deuxième *ming* a le même sens que la clarté de la lumière. Il désigne le fondement de notre propre esprit. Le premier *ming* a deux sens. D'abord, s'il s'agit de notre propre capacité de la mise en pratique de la vertu brillante. Il a le même sens que « comprendre à fond » dans l'expression *wuming*. Cela veut dire que la vertu brillante est notre nature inhérente que nous égarons et ignorons toujours. Nous sommes comparables à un homme égaré qui prétend avoir perdu sa tête et la cherche fébrilement partout mais en vain⁸⁵⁸. Un jour, il se rend brusquement compte de la vérité en comprenant que sa tête est toujours là et qu'elle n'a jamais été perdue.

人人自性本來光明廣大自在。不少絲毫。但自己迷了。都向外面他家屋裏討分曉。件件去學他說話。將謂學得的有用。若一旦悟了自己本性光光明明。一些不欠缺。此便是悟明了自己本有之明德。故曰明明德。悟得明德。立地便是聖人。此就工夫為己分上說。

⁸⁵⁸ Renvoie à l'histoire de Yajñadatta 演若達多 racontée par le Bouddha dans le *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque*. Voir page 183 de cette thèse.

La nature de tout le monde est intrinsèquement brillante, ample, aisée et ne s'amointrit jamais. Or, nous qui sommes égarés, allons à l'extérieur chez les autres⁸⁵⁹ leur demander la solution. Nous répétons la parole des autres et prétendons que ce que nous apprenons d'eux est utile. Un jour, nous réalisons que notre nature innée est brillante et ne manque de rien, alors nous comprenons à fond notre propre vertu brillante et inhérente. C'est pourquoi il est écrit : « faire resplendir la vertu brillante ». Celui qui comprend à fond la vertu brillante devient instantanément un saint. Ce cheminement concerne le travail à effectuer sur soi pour soi-même.

若就親民分上說。第一個明字。乃是昭明之明。乃曉諭之意。又是揭示之義。如揭日月於中天。即是大明之明。二意都要透徹。

S'il s'agit de « chérir le peuple », le mot « ming » employé la première fois a le même sens que « clarifier », « annoncer quelque chose clairement » et aussi « dévoiler ». Cela est comparable au soleil ou à la lune au zénith et a le même sens que l'expression « la grande clarté ». Il faut pénétrer à fond ces deux sens⁸⁶⁰.

問。如何是至善。答。自古以來。人人知見。只曉得在善惡兩條路上走。只管教人改惡遷善。此是舊來知見。有何奇特。殊不知善惡兩頭。乃是外來的對待之法。與我自性本體。了不干涉。所以世人作惡的可改為善。則善人可變而為惡。足見善不足恃也。以善不到至處。雖善不善。故學人站立不住。以不是到家去處。非可止之地。以此看來。皆是舊日知見習氣耳。

Question : Qu'est-ce c'est « le bien suprême » ?

Réponse : depuis l'antiquité, dans la pensée des hommes n'existent que deux chemins : celui du bien et celui du mal. Ils se contentent d'apprendre à autrui à se corriger et à s'amender. Cet acte est invétéré et n'a aucune originalité. Ils ignorent que le bien et le mal sont deux extrémités dualistes et extrinsèques et qu'ils n'ont aucun rap-

⁸⁵⁹ « Les autres », sont les personnes qui, tels le Bouddha, les bodhisattvas ou les grands maîtres, ont atteint la compréhension profonde de la *nature*.

⁸⁶⁰ On peut « resplendir » dans la pratique pour soi ou pour chérir le peuple.

port avec le fondement constitutif de notre nature innée. C'est pourquoi après avoir fait le mal, les hommes peuvent faire le bien. C'est pourquoi un homme de bien peut devenir un homme vil. Cela suffit à prouver qu'on ne doit pas se satisfaire du bien, parce que le bien n'est pas une apogée et qu'il n'est pas vraiment bon malgré ses efforts. Si les adeptes ne sont pas inébranlables, c'est parce que le chemin qu'ils ont choisi n'aboutit pas à l'état ultime. Ainsi, on constate que ce qu'ils possèdent n'est que fausse vision et habitude invétérée.

今言至善。乃是悟明自性本來無善無惡之真體。只是一段光明。無內無外。無古無今。無人無我。無是無非。所謂獨立而不改。此中一點著不得。蕩無纖塵。若以善破惡。惡去善存。此猶隔一層。即此一善字。原是客塵。不是本主。故不是至極可止之地。只須善惡兩忘。物我跡絕。無依倚。無明昧。無去來。不動不搖。方為到家時節。到此。在己不見有可明之德在民不見有可新之民。渾然一體。乃是大人境界。無善可名。乃名至善。知此始謂知止。

Ce qu'on entend par le « bien suprême », c'est qu'il faut comprendre parfaitement le véritable fondement de la nature innée qui n'est ni bien ni mal. Il n'est autre que la clarté dans laquelle on ne distingue ni l'intérieur ni l'extérieur, ni le passé ni le présent, ni autrui ni moi, ni raison ni tort. Il est unique et constant. Il ne s'attache à aucune chose et aucune poussière ne peut s'y accrocher.⁸⁶¹ Si l'on veut utiliser le bien pour supprimer le mal, une fois le mal extirpé, le bien existe encore. On est toujours éloigné [du bien suprême]. Autrement dit, le sens du caractère *shan* (bien) est comparable à un visiteur couvert de poussière et non pas au maître de maison⁸⁶². Voilà pourquoi il n'est pas l'état ultime où s'arrêter. Il suffit de se détacher à la fois du bien et du mal, d'effacer la différenciation entre les choses et le moi. Si l'on ne s'appuie sur rien, si on ne distingue pas la clarté de l'obscurité, qu'on ne fait pas de va-et-vient, qu'on n'est ni perturbé ni agité, on parviendra à l'état ultime. Parvenu à cet état, on

⁸⁶¹ C'est-à-dire qu'il est immaculé.

⁸⁶² Deux métaphores bouddhistes : « le maître de maison » désigne la *nature* et « les visiteurs couverts de poussière » représentent les pensées illusoire.

négligera de voir en soi la vertu qu'on fait resplendir, on ne verra pas non plus en autrui le peuple qu'on chérit. On forme avec toutes les choses une entité. Voilà l'état du « grand homme ». Il n'existe pas de bien qu'on puisse nommer. On l'appelle ainsi le bien suprême. Comprendre cela, c'est savoir où s'arrêter.

定字。乃指自性本體。寂然不動。湛然常定。不待習而后定者。但學人不達本體本來常定。乃去修習強要去定。只管將生平所習知見。在善惡兩頭。生滅心上求定。如猢猻入布袋。水上按葫蘆。似此求定。窮年也不得定。何以故。病在用生滅心。存善惡見。不達本體。專與妄想打交滾。所謂認賊為子。大不知止耳。苟能了達本體。當下寂然。此是自性定。不是強求得的定。只如六祖大師。開示學人用心云。不思善。不思惡。如何是上座本來面目。學人當下一刀兩段。立地便見自性。狂心頓歇。此後再不別求。始悟自家一向原不曾動。此便是知止而后有定的樣子。又云。汝但善惡都莫思量。自然得見心體。此便是知止的樣子。所以學人貴要知止。知止自然定。

L'expression *dīng* (concentration) désigne le fondement originel de la nature innée. Elle est paisible, impassible, constante et concentrée. On ne l'acquiert pas à travers la pratique. Or, les adeptes ignorent le fait que le fondement de leur nature est intrinsèquement concentré, c'est pourquoi ils s'exercent assidûment à la pratique pour atteindre l'état de concentration. Ils ne font que s'appuyer sur les connaissances acquises durant toute leur vie et cherchent la concentration à travers les pensées discriminant le bien du mal, pensées et qui se produisent et s'annihilent sans cesse. Ils sont comparables à celui qui voudrait faire entrer un singe dans un sac de toile ou qui voudrait maintenir une gourde sous l'eau. Ceux qui cherchent la concentration de cette manière, ne l'atteindront jamais de toute leur vie. Pourquoi donc ? Le problème est qu'ils ont des pensées qui se produisent et s'annihilent sans cesse et qu'ils gardent une vision discriminante du bien du mal. Ils ne peuvent pénétrer leur fondement originel et ne créent que des idées illusoires. Ils sont comparables à ceux qui « prennent un bandit pour leur fils ». Car, ils ne savent pas « s'arrêter ».

S'ils parviennent à pénétrer leur fondement originel, ils atteindront immédiatement la quiétude. Cet état appartient à la concentration provenant de la nature innée et non pas à celle qu'on s'efforce d'acquérir. C'est ce que dit le sixième grand patriarche lorsqu'il apprit à un adepte comment mettre en œuvre son esprit : « Ne pense pas au bien, ne pense pas au mal. Quel est ton aspect originel ? » L'adepte rompit d'emblée [avec ses pensées illusoire] et perçut aussitôt sa nature innée. Son esprit agité se calma sur le champ et ne courut plus après les choses. Il comprit à partir de ce moment que son esprit est intrinsèquement immuable. Voilà l'état que désigne la phrase : « Lorsqu'on sait où s'arrêter, on peut entrer en concentration ». Il (le sixième patriarche) dit encore : « Si vous ne pensez ni au bien ni au mal, vous pouvez percevoir spontanément le fondement de l'*esprit* ». Voilà la façon pour « savoir où s'arrêter ». C'est pourquoi ce qui est important pour les adeptes, c'est qu'il faut savoir où s'arrêter. Si l'on sait où s'arrêter, on atteint naturellement la concentration.

靜字與定字不同。定是自性定體。此靜乃是對外面擾擾不靜說。與定體遠甚。何也。以學人一向妄想紛飛。心中不得暫息。只管在知見上強勉遏捺。將心主靜。不知求靜愈切。而亂想益熾。必不能靜。何以故。蓋為將心覓心。轉覓轉遠。如何得一念休息耶。以從外求入。如人叫門不開。翻與守門人作鬧。鬧到卒底。若真主人不見面。畢竟打鬧不得休息。若得主人從中洞開重門。則守門者亦疾走無影。而求入者真見主人。則求見之心。亦歇滅無有矣。此謂狂心歇處為靜耳。若不真見本體。到底決不能靜。故曰定而后能靜

Le mot *jing* (sérénité) est différent du mot *ding* (concentration). La concentration désigne le fondement concentré de la nature innée, alors que l'état de la « sérénité », qui s'oppose à l'agitation désordonnée du monde extérieur, est loin du fondement concentré. Alors pourquoi ? Parce que les pensées des adeptes volent en désordre et leur esprit ne connaît pas un seul instant de repos. Ils ne font que s'efforcer de se réprimer et de s'apaiser à l'aide de leurs connaissances. Ils ne savent pas que plus ils ont l'intention de devenir sereins, plus leurs pensées illusoire] sont aberrantes.

Ils ne peuvent en aucun cas trouver la sérénité. Pourquoi donc ? C'est qu'ils s'appuient sur leur esprit pour chercher cet esprit. Plus ils le cherchent, plus ils s'en éloignent. Comment pourraient-ils faire une pause qui ne dure que le temps d'une seule pensée ? Ils se tiennent à l'intérieur et cherchent à entrer à l'intérieur. Ils sont comparables à une personne qui frappe à une porte close. Comme personne ne lui ouvre la porte, elle se querelle avec le gardien jusqu'à la fin des temps. Si le véritable maître ne vient pas sa rencontre, la scène sera sans fin. Si le maître, sur ces entre-faites, ouvre la porte, le garde de la porte s'effacera, sans laisser de traces. Et lorsque la personne qui cherche à entrer rencontre pour de bon le maître, il n'est plus obsédé par l'idée voir le maître. Voici ce qu'on entend par « la sérénité est un état où les pensées aberrantes s'arrêtent ». Si l'on ne perçoit pas véritablement le fondement originel, on ne peut absolument pas être serein. C'est pourquoi il est écrit : « Lorsqu'on entre en concentration, on peut être serein ».

安字。乃是安穩平貼之義。又如安命之安。謂自足而不求餘也。因一向求靜不得。雜念紛紛。馳求不息。此心再無一念之安。而今既悟本體。馳求心歇。自性具足。無欠無餘。安安貼貼。快活自在。此等安閒快活。乃是狂心歇處而得。故曰靜而後能安。

Le mot *an* (calme) signifie « être stable et en règle ». Il a aussi le même sens que « être satisfait » dans l'expression « être satisfait de son sort ». Il veut exprimer l'idée de « se contenter de ce qu'on a et ne chercher rien d'autre ». Comme nous cherchons toujours la sérénité en vain, nous avons toutes sortes de pensées embrouillées qui partent dans tous les sens, sans trêve. Notre esprit ne peut même avoir un très court instant d'apaisement. À partir du moment où nous pénétrons notre fondement originel, nos pensées, qui cherchaient dans tous les sens, s'apaisent. Notre nature innée contient tout. Elle ne manque de rien mais n'a rien de trop. Elle est stable et en règle, joyeuse et aisée. Nous pourrions acquérir ce genre de jouissance, de paix et de gaieté lorsque nos pensées aberrantes se sont apaisées. C'est pourquoi il est écrit : « Lorsqu'on est serein, on peut trouver l'apaisement. »

慮字不是妄想思慮之慮。亦不是憂慮之慮。乃是不慮之慮。故曰。易無思也。無慮也。寂然不動。感而遂通天下之故。又曰百慮而一致。又曰。不慮而遍。正是者個慮字。謂未悟時。專在妄想思慮上求。即一件事。千思萬慮。到底沒用。也慮不到。多思多慮。於心轉見不安。今既悟明此心安然自在。舉心動念。圓滿洞達。天下事物了然目前。此等境界不是聰明知見算計得的。乃是自心本體光明照耀。自然具足的。故曰安而後能慮。

Le caractère *lǚ* (réflexion) n'a pas le même sens que « réflexion » dans l'expression « réfléchir en suivant les pensées désordonnées » et « réfléchir avec inquiétude ». Il veut dire plutôt : « ne pas spéculer ». C'est pourquoi il est dit : « Le mutation est sans réflexion et sans spéculation, paisible et immuable, parce qu'elle arrive à communiquer librement avec le monde et en à recevoir l'écho. » Il est aussi dit : « Toutes les sortes de réflexions convergent. » Il est aussi dit : « être sans réflexion et universel. » C'est justement le même mot *lǚ* (réflexion). Cela veut dire que lorsque nous ne comprenons pas encore profondément notre nature innée, nous ne faisons que courir après des pensées illusoires et des réflexions désordonnées. Autrement dit, pour une simple chose, nous produisons des milliers et des milliers de réflexions. Ces réflexions sont vaines et n'aboutissent à rien. Beaucoup de réflexions et de spéculations causent l'inquiétude de l'esprit. À partir du moment où nous comprenons que notre esprit est paisible et aisée, nos idées et nos pensées deviennent parfaites et pénétrantes et toutes les choses du monde deviennent claires devant nos yeux. Cet état ne peut être acquis par le calcul, l'intelligence ou la connaissance. Étant intrinsèque, il est le reflet de la clarté du fondement originel de notre esprit inné. C'est pourquoi il est écrit : « Lorsqu'on a trouvé l'apaisement, on peut atteindre la réflexion. »

得字。不是得失之得。乃是不滲漏之義。聖人泛應曲當。群情畢炤。一毫不謬。徹見底原。一一中節。故謂之得。非是有所得也。初未明明德時。專用妄想思慮。計較籌度。縱是也不得。何以故。非真實故。今以自性光明。齊觀

並炤。群情異態。通歸一理。故能曲成而不遺。此非有所得。蓋以不慮之慮。無得之得。故曰慮而后能得。言非偶爾合節。特由慮而合故。

Le mot *de* n'est pas le même que « acquérir » dans l'expression « acquérir et perdre ». Il désigne « ne pas avoir le moindre souci ». Les saints s'adaptent à toutes choses et se comportent convenablement. Ils rayonnent sur tous les êtres sans commettre la moindre erreur. Ils perçoivent clairement l'origine des choses et restent toujours en harmonie avec les rituels. Voici qu'on entend par « acquérir ». Ce n'est pas parce qu'ils ont acquis certaines choses. Lorsque nous n'avons pas encore fait resplendir la vertu brillante, nous ne faisons que réfléchir avec toutes sortes de pensées illusoires. Nous nous attachons aux détails sans importance et calculons. Dans ces conditions, même si nous sommes dans le juste, nous ne pouvons rien acquérir. Pourquoi donc ? C'est que ces pensées n'ont pas d'existence réelle. Aujourd'hui, si nous laissons rayonner la clarté de notre nature innée et que nous contemplons toutes les choses, nous percevons que malgré leurs diverses apparences, tous les êtres convergent vers le même principe. Nous pourrions ainsi arriver à nos fins sans rien laisser de côté. Cela ne veut dire que nous avons acquis certaines choses. Cela est réfléchir à travers la non-réflexion et acquérir sans avoir rien acquis. C'est pourquoi il est dit : « Lorsqu'on a atteint la réflexion, on peut acquérir ce qu'on cherchait ». C'est-à-dire que cela n'est ni une coïncidence ni un hasard, c'est plutôt grâce à la « réflexion ».

此釋上本末先后之序。以驗明明德親民之實效也。就成己工夫上說。則以明明德為本。新民為末。蓋從根本說到枝末上去。今就成物上說。故從枝末倒說到根本處來。以前從一心知止上。做到慮而能得。到此則天下事物。皆歸我方寸矣。

Ces paragraphes distinguent le principal de l'accessoire, l'avant de l'après pour arriver au résultat recherché : « faire resplendir la vertu brillante et chérir le peuple ». On constate à partir de l'accomplissement de soi-même que « faire resplendir la vertu brillante » est le principal et « changer le peuple » secondaire. Car l'analyse com-

mence par la racine et se développe jusqu'aux branches. Dans les paragraphes ci-dessus, l'auteur parle du perfectionnement d'autrui. C'est pourquoi il aborde d'abord le sujet des branches pour descendre progressivement vers la source. Les paragraphes précédents montrent qu'à partir du moment où nous rendons notre esprit concentré et savons nous arrêter et avons atteint la « réflexion », nous pouvons acquérir ce que nous avons recherché. Si nous arrivons à cet état, toutes les choses du monde appartiennent à notre esprit.

今欲要以我既悟之明德。以揭示天下之人。願使人人共悟。蓋欲字即是願力。謂我今既悟此明德之性。此性乃天下人均賦共稟者。豈忍自知而棄人哉。故我願揭示與天下之人。使其同悟同證。

Les paragraphes ci-dessus veulent dire que, puisque nous avons pénétré à fond la vertu brillante, il faut la révéler aux hommes du monde entier afin que tous puissent la pénétrer. Le mot *yu* (vouloir) marque bien la force de l'engagement créée lorsqu'on prononce son vœu. Il signifie que puisque nous avons compris à présent la nature de la vertu brillante et que cette nature est intrinsèquement en tous les hommes du monde, comment pourrions-nous la garder pour nous seuls et laisser autrui de côté? Nous prononçons donc le vœu de la révéler aux hommes du monde entier pour qu'ils puissent comprendre et atteindre la vérité comme nous.

但恐負此願者。近於迂闊。難取速效。且天下至廣。豈可一蹴而遍。故姑且先從一國做將去。所謂知遠之近。若一國見效。則天下易化矣。昔堯都平陽。舜宅百揆。湯七十里。文王百里。皆古之欲明明德於天下之君也。孰不從願力來。余故曰。欲願力也。

L'auteur craint seulement que les personnes qui ont formé ce vœu le trouvent trop vaste, trop ambitieux pour être réalisé facilement. De plus, le monde est si grand, qu'il leur paraît impossible de toucher le but du jour au lendemain. C'est pourquoi il leur propose de le mettre en application d'abord dans une seule principauté. Voici ce

qu'on appelle « connaître les choses éloignées à partir des choses proches ». Si l'essai dans une principauté est efficace, il sera facile de transformer le monde entier. Jadis, Yao établit sa capitale à Pingyang, Shun occupait la fonction de Baikui, Tang n'avait qu'un territoire de soixante-dix *li* et le roi Wen possédait un royaume de cent *li*. Ils étaient tous des souverains qui voulaient faire resplendir la vertu brillante dans le monde entier. Leurs réalisations provenaient toutes d'un vœu. C'est pourquoi je dis que vouloir est la force créée grâce à un vœu prononcé.

身為天下國家之本。經文向後。總歸結在修身上。可見修身是要緊的事。而此一件事。最難理會。豈是將者血肉之軀。束斂得謹慎端莊。如童子見先生時。即此就可治國乎。豈是身上件件做得模樣好看。如戲場上子弟相似。即此可以平天下乎。故修身全在心上工夫說。只如顏子問仁。孔子告以克己復禮為仁。此正是真正修身的樣子。隨告之曰。一日克己復禮。天下歸仁。此便是真正治國平天下的實事。

Le corps est le fondement des principautés dans le monde entier. La dernière partie du paragraphe fait une conclusion sur la culture de la personne. À travers cela, on peut constater que la culture de la personne est une chose très importante. Alors que cette chose est la plus difficile à pénétrer. Comment pourrait-on considérer qu'elle consiste à entraver et contraindre le corps de chair et de sang pour qu'il devienne prudent et réservé comme doit l'être l'attitude d'un novice vis-à-vis de son maître ? Comment cet acte pourrait-il être suffisant pour instaurer l'ordre dans une principauté ? Bien soigner l'apparence du corps pour qu'elle soit belle comme les jeunes gens sur la scène du théâtre, comment ce genre d'acte pourrait-il établir l'ordre dans l'Empire ? C'est pourquoi la culture de la personne ne concerne que la pratique de l'*esprit*. Cela est comparable à la réponse que Confucius donna au maître Yan qui s'était enquis de l'humanité. Se modérer et revenir aux rites, c'est ce qu'on appelle l'humanité. Cette réponse montre l'exemple de la culture de la personne. Confucius dit aussi à Yan Hui que « Si, pendant un jour, tu te maîtrises en retournant aux rites, le

monde entier convergera vers l'humanité »⁸⁶³. Cet enseignement décrit concrètement la manière instauration de l'ordre dans une principauté et d'établir l'ordre dans l'Empire.

若不信此段克己是修身實事。如何顏子請問其目。孔子便告之以四勿乎。且四勿。皆修身之事也。克己乃心地為仁之工夫也。克己為仁。即明明德也。天下歸仁。即新民也。為仁由己。此己乃真己。即至善之地。故顏子驥聰明。黜肢體。心齋坐忘。皆由己之實效。至善之地也。

Confucius dit ensuite au maître Yan que le jour où l'homme serait arrivé à se modérer pour revenir aux rites, le monde retrouverait l'humanité. Voilà la chose concrète pour établir véritablement l'ordre dans une principauté et dans l'Empire. Si vous ne croyez pas que, comme il est dit dans ce paragraphe, se modérer est la chose concrète pour cultiver la personne, pourquoi donc lorsque le maître Yan demanda le principe et les détails de la culture de la personne, Confucius lui donna immédiatement la réponse des « quatre interdictions » ? Les quatre interdictions appartiennent toutes à la culture de la personne. Savoir se modérer consiste à transposer l'humanité dans le terrain de l'esprit. Voilà « faire resplendir la vertu brillante ». Le monde entier retrouve l'humanité, voilà « changer le peuple ». La pratique de l'humanité dépend de soi-même⁸⁶⁴. Ce « soi » est le soi véritable, c'est-à-dire l'état de la bonté suprême. C'est pourquoi le maître Yan oblitéra ses sens et se dépouilla de son corps. Dans le jeûne du cœur, il s'assit en oubliant tout.⁸⁶⁵ Tout cela est le résultat concret de la pratique du soi et l'état de la bonté suprême.

夫人之一身作障礙者。見聞知覺而已。所謂視聽言動。皆古今天下。人人舊有之知見。為仁須是把舊日的知見一切盡要鏟去。重新別做一番生涯始得。不是夾帶著舊日宿習之見。可得而入。以舊日的見聞知覺。都是非禮。雜亂顛倒。一毫用不著。故剜心摘膽。拈出箇勿字。勿是禁令驅逐之詞。謂只將舊日

⁸⁶³ Charles Le Blanc (trad.), *Les Entretiens de Confucius*, op.cit., p. 138.

⁸⁶⁴ Charles le blanc (trad.), *Les entretiens de Confucius*, op.cit., p. 138.

⁸⁶⁵ Liou Kia-hway et Benedykt Grynpas (trad.), *Tchouang-Tseu*, op.cit., p. 137.

的視聽言動。盡行屏絕。全不許再犯。再犯即為賊矣。此最嚴禁之令也。顏子一聞。當下便領會。遂將聰明隳了。將肢體黜了。一切屏去。單單坐。坐而忘。忘到無可忘處。翻身跳將起來。一切見聞知覺。全不似舊時的人。乃是從新自己別修造出一箇人身來一般。如此豈此所謂一日克己復禮。天下歸仁。正修身之效也。不是新人耶。自己既新。就推此新以化民。而民無不感化而新之者。不如此。何以修身為治國平天下之本耶。

Ce qui fait obstacle dans le corps humain, n'est que le vu, l'entendu, la perception et les consciences. Voir, entendre, parler et agir, ce sont des connaissances usitées par tous les hommes, du monde entier, des temps anciens jusqu'aux temps modernes. Pour pratiquer l'humanité, il faut déraciner toutes les connaissances usées et adopter un nouveau mode de vie. On ne peut y arriver si l'on garde toujours les connaissances usées acquises par les vieilles habitudes. Car la vue, l'ouïe, les perceptions et les consciences sont malséantes, embrouillées, désordonnées et inutiles. C'est pourquoi Confucius torture son esprit avant d'utiliser le mot *wu* (interdiction). Le mot « interdiction » désigne la prohibition et l'expulsion. Il veut dire qu'il faut cesser de voir, d'entendre, de parler et d'agir comme d'habitude et qu'il est interdit de revenir à ces mauvaises habitudes. Si l'on retombe dans mêmes erreurs, on est comparable à un voleur. Ce sont des impératifs catégoriques. Après avoir entendu cet enseignement, le maître Yan comprit aussitôt. C'est ainsi qu'il oblitéra son intelligence en abandonnant son corps. Après avoir entendu cet enseignement, le maître Yan comprit aussitôt. Ainsi qu'il oblitéra son intelligence en se dépouillant de son corps. Il rejeta tout et ne fit que s'asseoir. Il s'assit en oubliant tout. Lorsqu'il eut oublié jusqu'à ce qu'il ne reste plus à oublier, il se releva d'un bond. Sa vue, son ouïe, sa perception et ses consciences s'avérèrent tous différents de ceux du passé. C'était comme s'il se renouvelait en créant un autre corps. De cette manière, ce n'est-ce pas un homme nouveau ? S'étant renouvelé lui-même, il s'appuie sur ce renouvellement pour transformer le peuple. Le peuple est ainsi entièrement converti et renouvelé, sans aucune exception. C'est ce qu'on dit : « Si, pendant un jour, tu te maîtrises en retournant aux rites, le

monde entier convergera vers l'humanité ».⁸⁶⁶ Voilà le résultat de la culture correcte de la personne ». Sinon, comment pourrait-on considérer la culture de la personne comme le fondement pour gouverner une principauté et établir l'ordre dans tout l'Empire ?

心乃本體。為主。意乃妄想思慮。屬客。此心意之辨也。今要心正。須先將意根下一切思慮妄想。一齊斬斷。如斬亂絲。一念不生。則心體純一無妄。故謂之賊。蓋心邪由意不誠。今意地無妄。則心自正矣。故曰。欲正其心。先誠其意。

Étant le fondement original, l'*esprit* est le maître de maison. Étant les réflexions et les pensées désordonnées, l'entendement appartient à l'invité. Voici la distinction entre l'esprit et l'entendement. Si l'on veut corriger son esprit, il faut d'abord couper les réflexions et les pensées désordonnées dans la racine de l'entendement comme si l'on coupait des fils de soie embrouillés. Lorsqu'on ne produit plus la moindre pensée, le fondement de son esprit sera immaculé et sans illusion. Si l'on appelle l'esprit « voleur », c'est parce que l'entendement non sincère suscite l'esprit impur. Une fois que l'*entendement* est dépourvu de l'illusion, l'esprit devient spontanément correct. C'est pourquoi il est dit : « Pour corriger leur propre esprit, ils s'efforçaient d'être sincères dans leur entendement. »

知與意。又真妄之辨也。意乃妄想。知屬真知。真知即本體之明德。一向被妄想障蔽。不得透露。故真知暗昧受屈。而妄想專權。譬如權奸挾天子以令諸侯。如今要斬奸邪。必請上方之劍。非真命不足以破僭竊。故曰。欲誠其意。先致其知。知乃真主。一向昏迷不覺。今言致者。猶達也。譬如忠臣志欲除奸。不敢自用。必先致奸邪之狀。達於其主。使其醒悟。故謂之致。若真主一悟。則奸邪自不容其作祟矣。故曰。欲誠其意。先致其知。

⁸⁶⁶ Charles Le Blanc (trad.), *Les Entretiens de Confucius*, op.cit., p. 138

La distinction entre la connaissance et l'entendement est la même que celle entre les choses véritables et les choses illusoires. L'entendement appartient aux pensées illusoires et la connaissance appartient à la connaissance véritable. La connaissance véritable est la vertu brillante du fondement original. Elle est toujours cachée par les pensées illusoires et ne peut se manifester.

La connaissance véritable devient donc obscure et abaissée et les pensées illusoires règnent en maître. Cela est analogue au cas où un ministre félon usurpe le pouvoir de l'Empereur pour contrôler les princes feudataires. Si l'on veut décapiter les malfaisants, il faut demander l'épée impériale⁸⁶⁷. Car, à part celui qui a reçu le mandat du ciel, personne d'autre ne peut réprimer les usurpateurs. C'est pourquoi il est dit : « Pour s'efforcer d'être sincères dans leur entendement, ils s'évertuent à acquérir la plus haute connaissance ». Étant le maître véritable, la connaissance est jusqu'à présent comme évanouie et n'est pas éveillée. Le mot *zhi* (acquérir) a le même sens que le mot « atteindre ». Cela est comparable au cas où un ministre fidèle prend la résolution de purger l'état des malfaisants et n'ose pas le faire lui-même. Il doit d'abord acquérir des informations sur les malfaisants et s'approcher de son maître pour que ce dernier comprenne aussitôt la situation. Voilà pourquoi on utilise le mot *zhi*. Une fois que le maître véritable a compris la situation, il ne laisse naturellement pas les malfaisants susciter des difficultés. C'est pourquoi il est dit : « Pour s'efforcer d'être sincères dans leur entendement, ils s'évertuent à acquérir la plus haute connaissance. »

物即外物。一向與我作對者。乃見聞知覺視聽言動所取之境。知即真知。乃自體本明之智光。此一知字。是迷悟之原。以迷則內變真知為妄想。故意不誠。不誠故不明。外取真境為可欲。故物不化。不化故為礙。是則此一知字。為內外心境。真妄迷悟之根宗。古人云。知之一字。眾妙之門。眾禍之門是也。今撥亂反正。必內仗真知之力。以破妄想。外用真知之炤。以融妄境。

⁸⁶⁷ Symbole de l'autorité supérieure.

« Les choses » désignent les choses extérieures qui s'opposent toujours au soi et qui appartient aux phénomènes. Ce sont des phénomènes qu'on saisit par la vue, l'ouïe, la perception et la conscience. C'est l'acte de voir, d'entendre, de parler et d'agir. Étant connaissance véritable, la connaissance est la clarté de la sagesse intrinsèquement lumineuse de notre fondement originel.

Le mot *zhi* est l'origine de l'illumination ou de l'égarement. Si nous sommes égarés, nous changeons intrinsèquement la connaissance véritable en pensées illusoires et notre entendement n'est donc plus sincère. Lorsque nous ne sommes pas sincères, nous ne sommes pas éclairés et considérons extrinsèquement les phénomènes comme désirables, c'est pourquoi les choses ne se transforment point. Non transformée, elles deviennent notre obstacle. Ainsi le mot « connaissance » est la racine de l'état intrinsèque et extrinsèque, celle des choses véritables et des choses illusoires, de l'égarement et de l'illumination. Un sage de l'Antiquité a dit que le mot « connaissance » était la porte des merveilles, mais aussi la porte des catastrophes. À présent, si on veut réprimer les troubles et rétablir l'ordre, il faut dépendre intérieurement de la force de la connaissance véritable pour briser les pensées illusoires et utiliser extérieurement la clarté de la connaissance véritable pour dissiper les phénomènes illusoires.

格即禹格三苗之格。謂我以至誠感通。彼即化而歸我。所謂至誠貫金石。感豚魚。格也。且知有真妄不同。故用亦異。而格亦有二。以妄知用妄想。故物與我相扞格。此格為鬥格之格。如云與接為搆。日與心鬥是也。以真知用至誠。故物與我相感通。此格乃感格之格。如云格其非心是也。且如驢鳴蛙噪窗前草。皆聲色之境。與我作對為扞格。而宋儒有聞驢鳴蛙噪。見窗前草而悟者。聲色一也。向之與我扞格者。今則化為我心之妙境矣。物化為知。與我為一。其為感格之格。復何疑。

Le mot *ge* a le même sens que celui qu'il a dans l'expression « Yu conquiert Sanmiao ». Cela veut dire que si nous réagissons et répondons aux choses avec la plus

haute sincérité, elles se transforment et reviennent à nous. C'est ce qu'on entend par : la sincérité peut attendrir le métal et la pierre et émouvoir les porcs et les poissons. C'est cela, examiner. De plus, savoir qu'il existe une différence entre les choses véritables et les choses illusoires, c'est les utiliser et les examiner des façons différentes. Pour examiner, il existe aussi deux façons. Lorsqu'on produit les pensées illusoires en s'appuyant sur la connaissance illusoire, les choses et le moi deviennent incompatibles. Dans ce cas-là, le mot *ge* a le même sens que « se battre ». Voici ce qu'on dit : « L'esprit se frotte au réel, s'y imbrique et lui livre jour après jour un dérisoire combat ».⁸⁶⁸ Lorsqu'on produit la sincérité en s'appuyant sur la connaissance véritable, les choses et le moi communiquent intimement. Dans ce cas-là, le mot *ge* a le même sens que « émouvoir ». Voici ce qu'on dit : « rectifier l'esprit erroné ». Cela est comparable au braiement des ânes, au coassement de grenouilles et aux herbes devant la fenêtre qui appartiennent tous aux phénomènes des sons et des couleurs, qui s'opposent au soi et qui sont incompatibles avec le soi. Il existe pourtant un lettré de la dynastie Song qui a atteint la compréhension profonde en entendant braire des ânes, coasser des grenouilles et en regardant les herbes devant sa fenêtre. Car, [pour lui], les sons et les couleurs ne faisaient qu'un. Tout ce qui s'opposait auparavant à son moi s'est transformé à l'état merveilleux de son esprit. La connaissance des choses a changé, elles ne font une avec son moi. C'est cela « examiner » au sens de « influencer ». Comment en douter ?

問。真知無物可對。如何感格於物。答。真知其實內外洞然。無物可對。而感物之理。最難措口。易曰。寂然不動。感而遂通天下之故。寂然不動。知體也。天下之故。外物也。感而遂通。格物也。感通云者。不是真知鑽到物裏去。以真知蕩然。無物當前故也。真妄心境。不容兩立。外物如黑暗。真知如白日。若白日一昇。群暗頓滅。殆約消化處說感通耳。以暗感明。則明成暗。今以明感暗。則暗自謝而明獨立。故雖感而本不相到。而重在明也。

⁸⁶⁸ Cette phrase provient du *Zhuangzi*, Levi Jean (trad.), *op.cit.*, p.20.

Question : si la connaissance véritable ne s'oppose à aucune chose, comment peut-elle influencer les choses ?

Réponse : La connaissance véritable est en effet intrinsèquement et extrinsèquement lumineuse et ne s'oppose à aucune chose. Il est très difficile de concevoir dans ces conditions comment elle arrive à influencer les choses. Dans le *Classique des mutations*, il est écrit : « Paisible et immuable, [la mutation] arrive à communiquer librement avec le monde et en à recevoir l'écho ». « Paisible et immuable » qualifient le fondement de la connaissance. « Le monde » désigne les choses extérieures. « [La mutation] arrive à communiquer librement avec le monde et en à recevoir l'écho » signifie examiner les choses. « Communiquer librement avec le monde » ne veut pas dire que la connaissance véritable a pénétré à l'intérieur des choses. Car, la connaissance véritable est sereine et calme et n'est entravée par aucune chose. L'état véritable et l'état illusoire de l'esprit ne peuvent coexister. Les choses extérieures sont comparables à l'obscurité et la connaissance véritable au soleil. Dès que le soleil se lève, toute obscurité se disperse aussitôt. Alors, si l'on parle de « répondre à tout appel en communiquant librement » dans le cas de la fusion et de la transformation des choses, cela est identique à l'obscurité recouvrant la clarté de sorte que la clarté devienne l'obscurité. Et lorsque la clarté éclaire l'obscurité, l'obscurité disparaît aussitôt et la clarté demeure. Bien que la clarté éclaire l'obscurité, il n'existe pas de continuité entre ces deux états et la plus importante est la clarté.

物體本虛。以妄取著。故作障礙。今以真知獨炤。則解處洞然。無物可當情矣。以寂然不動之真知。達本來無物之幻物。斯則知不待感而自炤。物不待通而自融。兩不相解。微矣微矣。故學人獨貴在真知。真知一立。則明德自明。元無一毫造作。大學工夫。所以言明。言知。而修齊治平。皆是物也。

Le fondement des choses est intrinsèquement vide. Si l'on s'attache à l'illusion des choses, on crée l'obstacle. Lorsqu'on laisse la connaissance véritable rayonner, on peut comprendre clairement le monde et on ne sera troublé par aucune chose.

S'appuyer sur la connaissance véritable, paisible et immuable, pour percer à jour les choses illusoires qui n'ont originellement pas d'existence. Dans ce cas-là, point n'est besoin de faire appel à la connaissance, elle éblouit déjà toute seule et point n'est besoin de comprendre les choses, elles se dissipent par elles-mêmes. La connaissance véritable et la connaissance illusoire ne s'annulent pas. Cela n'a pas d'existence. C'est pourquoi ce qui est important pour les adeptes, c'est la connaissance véritable. Lorsque la connaissance véritable est établie, la vertu brillante s'éclaire tout naturellement par elle-même. C'est pourquoi lorsqu'il s'agit de la pratique de la Grande Étude, l'auteur parle de « resplendir » et de « connaître ». Alors que les autres expressions telles que « cultiver », « réguler », « instaurer l'ordre » et « établir l'ordre » concernent tous les choses.

問。始綱領。說明德。親民。止至善。分明是三件事。今條目上。只說明明德於天下。終歸到致知格物上。若一件事。是何意。答。聖人此意最妙。千古無人會得。此中八件事。單單只重在一箇知字。此知字即明德。乃本體也。前云。第一箇明字。有二意。吾向所解致知格物。乃用前悟明一意。工夫已在知止中。止字即寂然不動之知體。知止知字。即第一箇明字乃工夫。此一段已知致至極處。知體既極。則誠意正心修身之能事畢矣。如此則明德與新民。分明兩事。

Question : Au début, concernant le principe, l'auteur parle de « faire resplendir la vertu », de « chérir le peuple » et de « s'arrêter au suprême bien », il s'agit distinctement de trois choses.

À présent, à propos des détails, il ne parle que de « faire resplendir la vertu brillante partout sous le ciel » et revient au sujet d'« acquérir la connaissance » et de « examiner les choses », c'est comme si c'était la même chose. Pourquoi ?

Réponse : Cette intention que le saint [l'auteur] possède est merveilleuse et depuis très longtemps, personne ne peut la comprendre. Les huit choses qu'il mentionne se concentrent sur un seul mot : « connaissance ». Ce mot « connaissance », étant

identique à « la vertu brillante », est le fondement originel. J'ai mentionné tout à l'heure que le premier mot « resplendir » avait deux sens. Mon explication sur « acquérir la connaissance » et « examiner les choses » emploie le premier sens « comprendre et pénétrer ». Le niveau de la pratique se trouve déjà dans l'expression « savoir où s'arrêter ». Le mot « s'arrêter » est le fondement paisible et immuable de la connaissance. Dans l'expression *zhizhi* (savoir où s'arrêter), le mot *zhi* (savoir) a le même sens que le premier « resplendir » et désigne le niveau de la pratique. Ce paragraphe montre l'état de quelqu'un ayant déjà acquis l'apogée de la connaissance. Puisque le fondement de la connaissance est à son apogée, les choses telles que « être sincères dans l'entendement », « corriger l'esprit », « cultiver la personne » sont toutes accomplies. Cela prouve que faire resplendir la vertu et changer le peuple sont clairement deux choses différentes.

今欲明明德於天下。乃用第二揭示昭明之意。則致知格物。亦可就新民上說。且知止而后有定。是已立。謂知所止。則自己腳跟已立定矣。慮而后能得。是已達。謂已於一切事物。通達而不遺。目前無一毫障礙。則法法皆真。豈非已達耶。其所以立。所以達。皆仗真知之力也。

À présent il veut faire resplendir la vertu brillante partout sous le ciel, il faut prendre le mot « faire resplendir » à son deuxième sens, celui de « clarifier ». Alors qu'on peut aussi comprendre « acquérir la connaissance » et « examiner les choses » lorsqu'il s'agit de « changer le peuple ». De plus, lorsque nous savons où nous arrêter et entrons en concentration, nous sommes déjà arrivés à un certain niveau. Cela veut dire que lorsqu'on sait où s'arrêter, on tient bon. Lorsque nous avons atteint la réflexion, nous pouvons acquérir ce que nous cherchions, nous touchons au but. Cela veut dire que nous comprenons toutes les choses sans rien omettre. Lorsque nous n'avons aucun obstacle en vue, toutes les choses deviennent authentiques. Dans ce cas, n'aurions-nous pas touché au but ? Si nous avons atteint un certain niveau ou avons touché au but, c'est grâce à la force de la connaissance véritable.

故今做新民的工夫。就將我已悟之真知。致達於萬物之中。萬物既蒙我真知一炤。則如紅爐點雪。烈日消霜。不期化而自化矣。故云。致知在格物。物自化。故謂之格。彼物既格。則我之明德。自然炤明於天下。民不期新而自新矣。所謂立人達人也。如此則明德新民。只是一事。三綱領者。一而三。三而一也。故此八事。只了明明德於天下一句。且從家國而後及天下者。知遠之近也。明甚。

La façon dont nous exerçons notre capacité de pratique pour changer le peuple, est d'utiliser la connaissance que nous avons saisie et l'appliquer dans les dix mille choses. Dès que les dix mille choses sont éclairées par notre connaissance véritable, comparables aux neiges sur le fourneau rouge allumé et aux gelées fondant sous le soleil ardent, elles se transforment instantanément. C'est pourquoi il est dit que la plus haute connaissance consiste à examiner les choses. Les choses se transforment d'elles-mêmes, c'est ainsi qu'on emploie le mot « examiner ». Une fois les choses examinées, notre vertu brillante éclairera spontanément le monde entier, le peuple changera spontanément et instantanément. Ce qu'on entend par former les hommes à la vertu et rendre leur esprit pénétrant. Dans cette condition, « faire resplendir la vertu » et « changer le peuple » ne font qu'un. Les trois choses principales [qu'aborde la *Grande Étude*], parfois ne font qu'une, parfois restent comme trois choses séparées. C'est pourquoi les huit choses [mentionnées dans les paragraphes ci-dessus] peuvent se synthétiser en une seule phrase : « faire resplendir la vertu brillante sous le ciel ». De plus, partir de la famille et de la principauté pour ensuite élargir au monde entier, c'est « connaître les choses éloignées à partir des choses proches ». Cela est évident.

問。如何格物。就能平得天下。答。且道所格之物是何物。即天地萬物。盡在裏許。豈除了天地萬物外。別尋箇物來格耶。若格物平不得天下。如何孔子說一日克己復禮。天下歸仁。且道天下又是何物。歸仁畢竟歸向何處去。參參。

Question : Pourquoi, après avoir examiné les choses, on pourra-t-on établir l'ordre dans le monde entier ?

Réponse : il faut connaître les choses qu'on veut examiner. Elles englobent les dix milles choses entre le ciel et la terre. À part les dix mille choses entre le ciel et la terre, comment pourrait-on encore trouver d'autre chose à examiner ? Si l'on ne peut établir l'ordre dans le monde entier grâce à la réalisation de l'observation des choses, pourquoi Confucius dirait-il que : « Si, pendant un jour, tu te maîtrises en retournant aux rites, le monde entier convergera vers l'humanité »⁸⁶⁹ ? De plus, à quoi le monde qu'il mentionne appartient-il ? Et retrouver l'humanité, c'est pour finalement se retrouver dans quel état ? Médite ! Médite !

問。致知格物。與克己復禮天下歸仁。如何消會。答。克己即致知。復禮即格物。天下歸仁即物格。

問。學人不會。答。己是物。克是致知。復禮則己化。化己豈非格物耶。天下歸仁。何等太平氣象。是謂物格。

Question : Comment peut-on comprendre les expressions telles que « acquérir la connaissance » et « examiner les choses » et la phrase : « Si, pendant un jour, tu te maîtrises en retournant aux rites, le monde entier convergera vers l'humanité »⁸⁷⁰ ?

Réponse : « Se modérer » égale « acquérir la connaissance », « se conformer aux rites » est identique à « examiner les choses » et « le monde entier convergera vers l'humanité » est équivalent de « les choses sont examinées ».

Question : Moi, votre adepte, je ne comprends pas.

Réponse : « Soi-même » appartient aux « choses », « modérer » est identique à « acquérir la connaissance ». À travers l'acte de « se conformer aux rites », on arrive à se modérer. Comment l'acte de « se modérer » serait-il différent de celui de « exa-

⁸⁶⁹ Charles Le Blanc (trad.), *Les Entretiens de Confucius*, op.cit., p. 138.

⁸⁷⁰ *Ibid.*

miner les choses » ? Lorsque le monde retrouvera l'humanité, quelle période de paix et de prospérité s'installera ! On l'appelle ainsi « les choses examinées ».

問。正心致知。何辨。

答。正心乃四勿。先將視聽言動。絕其非禮。但可修身正己。不能化物。若致知專在格物。則達人。其功最大。所以大學。重在致知。

Question : Quelle est la différence entre « corriger l'esprit » et « acquérir la connaissance » ?

Réponse : « corriger l'esprit » est analogue aux « quatre interdictions ». Ce qui est inconvenant, il ne faut d'abord ni le voir, ni l'entendre, ni en parler et ni le faire. Mais en agissant ainsi, on peut cultiver sa personne et se corriger soi-même et non pas transformer les choses. C'est lorsqu'on acquiert la connaissance pour se concentrer à la conquête des choses, qu'on peut ainsi pénétrer l'esprit des hommes. Cet acte est le plus efficace. C'est pourquoi la *Grande Étude* souligne l'importance d'acquérir la connaissance.

問。格物物格先後之旨。答。前八事著先字。總歸重在末後致知上，此是說工夫。今從物格說至平天下。著後字。亦是提起知字。要顯向後七事。都是知字的效驗耳。學人要在此知字上著眼。前云。致知格物者。是感物以達其知。此格字。乃感格之格。今言物格而後知至者。是藉物以驗知體。意謂彼物。但有一毫不消化處。便是知不到至極處。必欲物消化盡了。纔極得此真知。如此則物格之格。乃來格之格。所謂神之格思的格字。正是天下歸仁之意。物都來格。方是知之效驗。所以格物。物格。學人須要討分曉。若物都來格了。則一路格去。直到天下平方纔罷手。聖人意旨了然明白。只是要真實工夫做出。乃見下落。

Question : Quel est l'ordre entre « examiner les choses » et « les choses examinées ».

Réponse : Lorsque l'auteur parle des huit premières choses, il utilise toujours le caractère *xian* (d'abord). En résumé, elles s'appuient essentiellement sur « acquérir la connaissance » et traitent le sujet au niveau de la pratique. Lorsqu'on aborde le sujet à partir de « les choses examinées » jusqu'à « établir l'ordre sous le ciel », on utilise le caractère *hou* (après) et mentionne parfois le mot « connaissance » pour montrer clairement que les sept dernières choses sont le résultat de ce mot. Les adeptes doivent travailler sur ce mot. Dans un paragraphe précédent, on a dit que ce qu'on entendait par « acquérir la connaissance » et « examiner les choses » consistait à influencer ces dernières pour atteindre la connaissance. Le mot *ge* (examiner) exprime le même sens que l'expression « influencer ». Lorsqu'il est dit que « dès lors qu'on examine les choses, la connaissance peut atteindre son point culminant », signifie s'appuyer sur les choses pour vérifier le fondement de la connaissance. Cela veut dire que s'il y a la moindre chose qui ne se transforme pas, c'est qu'on n'a pas encore atteint l'apogée de la connaissance. Ce n'est que lorsque toutes les choses se seront transformées, qu'on aura vraiment acquis la connaissance véritable. Dans ce cas-là, le mot « examiner » dans « examiner les choses » a le même sens que l'expression « être atteint » et aussi que « l'arrivée des esprits »⁸⁷¹. Il signifie que le monde entier converge vers l'humanité. Les choses sont atteintes, voici l'effet de la connaissance. C'est pourquoi les adeptes doivent faire la distinction entre « examiner les choses » et « les choses examinées ». Si les choses sont atteintes, il faut les examiner et ne s'arrêter que jusqu'à ce que l'ordre soit établi dans le monde entier. L'intention et le principe des saints sont clairs et évidents. Il faut exercer assidûment la pratique de la Voie pour obtenir le résultat.

⁸⁷¹ Provenant du *Classique des odes* : « L'arrivée des esprits / ne peut être devinée, / Et ne peut, de ce fait, pas être négligée » (神之格思，不可度思，矧可射思？) et étant cité par l'*Invariable Milieu*. Rémi Mathieu (trad.), *La pratique Équilibrée*, op.cit., p. 584.

問。自天子以至於庶人。壹是皆以修身為本。既云只一知字。如何歸到修身上。答。不從修身上做起。不道向虛空裏做。所以聖人分明示汝。克己復禮天下歸仁。以己即己身。乃是我最親之一物。比外物不同。克己乃是我致知先致在己身一物上。若將自己此物格了。然後格天地萬物。何難之有。故通以修身為本。

Question : Du fils du Ciel au simple quidam, tout le monde doit s'appliquer à ce seul et unique but : cultiver sa personne. Puisque vous avez dit que seule l'expression « connaissance » était importante, pourquoi ici retournons-nous vers la culture de la personne ?

Répondre : Si on ne s'y appliquait pas à partir de la culture de la personne, devrait-on s'y appliquer dans le vide ? Les saints vous montrent clairement que « Si, pendant un jour, tu te maîtrises en retournant aux rites, le monde entier convergera vers l'humanité ».⁸⁷² Car, « soi » désigne notre propre corps. Il est une des choses qui nous sont les plus chères et diffère des choses extérieures. « Se modérer » veut dire que lorsque nous voulons acquérir la connaissance, on doit la pratiquer tout d'abord sur notre propre corps. Une fois que nous sommes arrivés à faire notre propre observation, quelles difficultés pourrions-nous rencontrer pour examiner les dix milles choses entre le ciel et la terre ? C'est pourquoi si nous voulons communiquer avec le monde, nous devons considérer la culture de la personne comme notre principe.

問。格有三義。謂扞格。感格。來格。答。三義通由一人而發也。請以喻明。

Question : Le mot « examiner » a-t-il trois sens : « se battre », « influencer » et « être arrivé » ?

Réponse : ces trois sens s'appliquent à la même personne. Je me permets de l'éclaircir avec une métaphore.

⁸⁷² Charles Le Blanc (trad.), *Les Entretiens de Confucius, op.cit.*, p. 138

昔杞梁之妻善哭。夫死哭之。初哭則里人惡其聲。厭其人。故聞其哭則掩耳。見其人則閉目。以其哭。異乎人之哭也。其妻亦不以里人厭惡而不哭。哭之既久。里人不覺而哀痛之。亦哭。哭則忘其厭惡也。厭惡忘。則心轉而憐之矣。其妻亦不以其人憐己而不哭。終哭之不休。久則通里人人皆善哭矣。人人皆善哭。則忘其哀痛。而不見若人之為哭者。人人善哭。哭久則通里以成俗。俗成則人人皆謂自能哭矣。人人自能哭。則視杞梁之妻。猶夫人也。不異己而與之周旋密邇。則無不忘也。

且杞梁之妻之哭。非哭其夫也。哭其天也。天乃終身所依賴者。失則不容不哭也。慟則終天之恨也。以知天不容己。故哭亦不已。奚以人厭惡而可己耶。藉使通里之人。日日而詢之。哭更哀也。殆非有意欲人憐己也。豈詢而能止之。即自刃在前。鼎鑊在後。威而止之不能也。何耶。以此天外無可哭者矣。初哭而人惡之者。以哭之痛。特異於人也。扞格也。哭久而人人皆痛者。以哭之痛。切於人心。故人人皆自痛。非痛杞也。感格也。蓋久而通里善哭以成俗。則不知哭痛自杞出。抑視梁妻直類己焉耳。斯則來格也。此言雖小。可以喻大。

Jadis, l'épouse de Qi Liang était une grande pleureuse⁸⁷³. Lorsque son mari mourut, elle se mit à pleurer. Au début, les villageois détestaient sa voix et haïssaient sa personne. Chaque fois qu'ils entendaient ses sanglots, ils se bouchaient les oreilles, et quand ils la voyaient, ils fermaient les yeux. Car ses pleurs étaient bien différents de ceux des autres personnes. L'épouse n'arrêtait pas de pleurer à cause du dégoût qu'elle suscitait dans le voisinage. Pourtant, elle pleura si longtemps, que les villageois ne pouvaient plus s'empêcher de ressentir la tristesse et commencèrent aussi à pleurer. Puisqu'ils pleuraient eux-mêmes, ils oublièrent qu'elle avait été détestable. Puisqu'ils avaient oublié leur dégoût, ils commencèrent à avoir la pitié d'elle. L'épouse ne s'arrêtait pas non plus de pleurer à cause de la compassion des autres et sanglotait de plus belle. Longtemps après, dans le voisinage tous devinrent de grands

⁸⁷³ Qi Liang était un guerrier à l'époque des Printemps et automnes. Après la mort de son mari au combat, la femme pleurait tous les jours, sans discontinuer.

pleureurs. Puisqu'ils étaient de grands pleureurs, ils oubliaient leur chagrin et ne voyaient plus pourquoi ils pleuraient. Tout le monde pleurait sans cesse et le temps passant, pleurer entra dans les mœurs du voisinage. Une fois ces mœurs installées, tout le monde disait qu'il était un grand pleureur. Lorsque tous les gens furent devenus de grands pleureurs, ils considérèrent l'épouse de Qi Liang comme tout le monde. Ils ne la prenaient plus comme une personne différente d'eux-mêmes et la recevaient comme quelqu'un de proche. Personne ne se rappelait ce qu'elle avait fait auparavant.

Lorsque l'épouse de Qi Liang pleurait, elle ne pleurait pas pour son mari, elle pleurait sur son propre destin. Elle ne pouvait pas échapper à son destin. C'est pourquoi lorsqu'il lui était défavorable, elle ne pouvait s'empêcher de pleurer. Elle éprouvait une grande douleur et de la haine envers son mauvais destin. Elle savait que c'était une malédiction du destin qui s'acharnait contre elle, c'est pourquoi elle pleurait sans cesse. Comment pouvait-elle s'arrêter alors que pour les autres, elle était un objet de dégoût ? À supposer que les villageois du voisinage soient venus lui témoigner quotidiennement leur sollicitude, elle aurait pleuré avec encore plus d'affliction. Car, elle n'avait pas l'intention de susciter chez les autres éprouvaient de la compassion pour elle. Comment les marques de déférence des autres auraient-ils pu l'arrêter ? Elle est comparable à une personne qui veut se transpercer avec son épée, même si les autorités la menacent de châtiments, ils n'arriveront pas à l'arrêter. Pourquoi donc ? Car à part son destin, rien d'autre ne la faisait pleurer. Au début, lorsqu'elle pleurait et les autres la détestaient, c'est parce que la peine qu'elle éprouvait à travers ses sanglots était très différente de ceux des autres. Voici le sens de l'expression « se battre ». Lorsqu'elle eut pleuré pendant longtemps et tout le monde finit par éprouver du chagrin, c'est parce que la peine qu'elle manifestait à travers ses sanglots touchait le cœur des autres et tout le monde pleurait sur soi-même et non pas sur Qi Liang. Voici le sens de l'expression « influencer ». Longtemps après, le voisinage devinrent des grands pleuraux et pleurer entra dans les mœurs. Les habitants de voisinage oublièrent que la cause de leurs larmes provenait originellement de la mort de Qi Liang, car ils considéraient l'épouse de Qi Liang comme de même genre

qu'eux-mêmes. Voici le sens de l'expression « être atteint ». Bien que cette anecdote soit insignifiante, on peut en déduire des choses importantes.

大學綱目決疑題辭 錢謙益著

Préface élogieuse des *Commentaires de la Grande Étude* écrit par Qian Qianyi

此憨山大師所著大學綱領決疑也。

Voici le texte qu'écrivait le maître Hanshan pour résoudre les difficultés à comprendre les idées essentielles de la *Grande Étude*.

大師居曹溪。章逢之士。多負筆問道。大師現舉子身而為說法。今年過吳門。舉似謙益曰。老人遊戲筆墨。猶有童心。要非衲衣下事也。子其謂何。益聞張子韶少學於龜山。闕見未發之中。及造徑山。以格物物格宗旨。言下扣擊。頓領微旨。晚宋稱氣節者。皆首子韶。繇今觀之。子韶抗辨經筵。晚謫橫浦。執書倚立雙趺隱然。視少年氣節。殆如雪泥鴻爪。非有得於徑山之深。而能然乎。

Le maître habitait à Caoxi. Les lettrés confucianistes venaient souvent s'enquérir de la Voie auprès de lui. Le maître jouait le rôle d'un lauréat de l'examen provincial pour leur prôner la doctrine. Cette année-là, il passa à Wumen et dit à Qianyi : « Le vieillard joue avec le pinceau et l'encre et a encore la candeur de l'enfance. Cela n'est pas une chose en rapport avec l'habit de bonze. Qu'en penses-tu ? » J'ai entendu dire que Zhang Zishao⁸⁷⁴ étudiait à Guishan lorsqu'il était jeune. Il arrivait à examiner « ce qui ne s'est pas encore déployé⁸⁷⁵ ». Lorsqu'il rendit visite à Jingshan, il pénétra instantanément le principe de « examiner les choses » et « les choses exa-

⁸⁷⁴ Alias Jiucheng 九成, son nom de religion est Wugou Jushi 無垢居士 (bouddhiste laïc sans souillure), adepte bouddhiste de la dynastie Song.

⁸⁷⁵ Cette phrase provient de l'*Invariable Milieu* : « On nomme *équilibre* l'état dans lequel le contentement ou la colère, le chagrin ou la joie ne se sont pas encore déployés » (喜怒哀樂之未發謂之中). Rémi Mathieu (trad.), *op.cit.*, p. 577.

minées » et en compris aussitôt le sens profond. Les personnes qu'on peut estimer comme ayant de la noblesse d'âme sous la dynastie Song tardive s'inspiraient toutes de Zishao. Voyons ce qu'il en est. Zishao avait affronté des lettrés et débattu avec eux dans un colloque à propos des classiques. Ses dernières années, il fut exilé à Hengpu. Il se tenait souvent debout avec un livre. Le temps passait et on pouvait voir clairement l'empreinte de ses pieds sur le sol. Il considérait la noblesse d'âme de la jeunesse comme des griffes de grue imprimées dans la neige ou la boue⁸⁷⁶. S'il n'avait pas acquis la compréhension profonde à la montagne Jing, comment aurait-il pu être si brillant ?

今之為子韶者。願力不同。其以世諦而宣正法。則一也。扁鵲聞秦人愛小兒。即為小兒醫。今世尚舉子。故大師現舉子身而為說法。何謂非衲衣下事乎。子韶嘗云。每聞徑山老人所舉因緣。如千門萬戶。一踏而開。今之舉子。能作如是觀。大師金剛眼睛。一一從筆頭點出矣。

À notre époque, ceux qui sont comme Zishao n'ont pas la même force de volonté que lui. Mais le fait qu'ils prêchent la Loi correcte à travers la vérité du monde séculier reste le même. Lorsque Bian Que entendit dire que les hommes de Qin aimaient les enfants, il devint le médecin pour les enfants. À l'époque actuelle, le monde apprécie grandement les lauréats à l'examen provincial, c'est pourquoi le maître joue le rôle d'un lauréat pour leur prêcher la doctrine. Comment pourrait-on considérer que cette chose n'a aucun rapport avec la robe de bonze ? Zishao a dit que chaque fois il entendait les causes et les connections causales que le vieillard de Jingshan⁸⁷⁷ citait, il avait l'impression que mille portes et dix mille foyers s'ouvraient d'un seul coup de pied. Si les lauréats aux examens de notre époque avaient les mêmes aptitudes, ils devraient comprendre que le texte du maître [Hanshan] a déjà repéré les idées importantes [de la *Grande Étude*] à l'aide de ses yeux de diamant.

⁸⁷⁶ Ce sont des traces laissées par les événements passés.

⁸⁷⁷ C'est-à-dire, Yuanshou Xingduan 元叟行端 (1255- 1341), maître Chan de la fin de la dynastie Song du Sud et de la dynastie Yuan.

萬曆丁巳四月虞山幅巾弟子錢謙益焚香敬題

Dédicace écrite par Qian Qianyi, l'adepte au bandeau et habitant de la montagne Yu, avec vénération, en brûlant de l'encens, au quatrième mois de l'année Dingsi de l'ère Wanli.

Annexe III. Une partie de la traduction des *Commentaires de l'Invariable* *milieu*

(Zhongyong zhijie 中庸直指).

中者。人人本性之全體也。此性天地以之建立。萬物以之化理。聖凡同稟。廣大精微。獨一無二。所謂惟精惟一。大中至正。無一物出此性外者。故云中
也。

Ce qu'on entend par *zhong*, c'est le fondement complet de la nature intrinsèque de tous les hommes. Cette nature, sur laquelle le Ciel et la Terre se sont fondés et grâce à laquelle les dix mille êtres se transforment, est possédée par les saints et aussi par les hommes ordinaires. Elle est vaste, grande, fine, subtile et unique. C'est ce qu'on entend par l'esprit concentré et unique. Elle est au juste milieu et possède la droiture. Tout provient de la *nature*. Rien ne peut découler d'autre chose. C'est pourquoi on parle du « milieu ».

庸者。平常也。乃性德之用也。謂此廣大之性。全體化作萬物之靈。即在人道日用平常之間。無一事一法不從性中流出者。故吾人日用行事之間。皆是性之全體大用顯明昭著處。以全中在庸。即庸全中。非離庸外別有中也。子思得孔子之心傳。故述其所傳者如此。命其名曰中庸。

Ce qu'on entend par *yong* désigne les choses ordinaires. Il s'agit de la mise en pratique de la vertu de la *nature*. Cela veut dire que la *nature* est vaste et grande et transforme entièrement l'esprit des dix mille êtres. C'est-à-dire que dans la vie quotidienne et ordinaire de la Voie de l'Homme, il n'existe aucune chose et aucune Loi qui ne découlent de la *nature*. C'est pourquoi tous les actes de la vie quotidienne sont la manifestation et la démonstration de la mise en pratique complète de la *nature*. Comme le milieu est ordinaire, les choses ordinaires appartiennent au juste milieu. Cela veut dire qu'en dehors des choses ordinaires, il n'existe aucune autre voie mé-

diane. Cet enseignement fut transmis par Confucius, à Zisi, lequel la transmit à son tour, en le nommant « l'Invariable milieu ».

天命之謂性者。言吾人之性。天然屬我。不假外求。而我得之而為命。所謂天然之性。而為天然之命者也。蓋天然之性。賦在形殼之中。是故人之有生。與其為主者命。與命為主者性。性命不二。故但言天命。即是天性也。故曰天命之謂性。

« On nomme *nature* la vie commandée par le Ciel » veut dire que notre nature, à nous, les hommes, nous appartient intrinsèquement. Nous n'avons pas besoin de la chercher à l'extérieur. Nous la possédons et sommes ainsi en vie. Pourquoi dit-on que la nature innée est la vie innée des êtres ? C'est que la nature innée se manifeste à travers le corps. Depuis sa naissance, l'homme est animé par la vie qui est elle-même animée par la nature innée. La vie et la nature innée ne font qu'un. Lorsqu'on parle de la vie commandée par le Ciel, on désigne en effet la nature innée. C'est pourquoi il est dit : « On nomme *nature* la vie commandée par le Ciel. »

率性之謂道者。謂吾人即稟天然之性而為命。故有生於天地之間而為人。既以此性為形命之主。是則自有厥生以來。凡有食息起居。折旋俯仰。動作云為。乃至拈匙舉箸。咳唾掉臂。無一事不是性之作用。何況君臣父子夫婦朋友。乃人倫之大事。豈又離此性外耶。

« On nomme Voie le respect de cette nature » veut dire que puisque les hommes avaient reçu la nature innée et possédaient ainsi la vie, ils naquirent entre le Ciel et la Terre et devinrent l'Homme. Puisqu'ils ont cette nature comme maître de leur corps et de la vie, à partir de leur naissance, qu'ils mangent, respirent, déambulent, se reposent, se plient, pivotent, baissent et lèvent la tête, parlent et agissent, tiennent la cuiller, soulèvent les baguettes, toussent, crachent ou baissent les bras, il n'est aucun de ces geste qui ne soit la mise en pratique de la *nature*. *A fortiori* la grande affaire que

sont les relations humaines entre le souverain et les sujets, le père et les fils, le mari et la femme et avec les amis, comment pourrait-elle être en dehors de cette nature ?

蓋此性本來光光明明。故謂之明。乾乾淨淨無有絲毫雜染。故謂之精。不與萬物為侶。故謂之一。本來無第二妄念。故謂之至誠。

Cette nature est originellement claire et lumineuse, c'est pourquoi on la qualifie de « brillante ». Elle est pure et sans la moindre souillure, c'est pourquoi on dit qu'elle est raffinée. Elle n'est pas répartie entre les dix mille êtres, c'est pourquoi on dit qu'elle est unique. En elle, il n'existe pas des pensées illusoire, c'est pourquoi on dit qu'elle est extrêmement sincère.

率。順也。謂順此光明精一至誠之性。以之事君。則性忠。以之事親。則性孝。以之處夫婦。則性和。以之待朋友。則性信。以之愛物。則同體。謂之性仁。以之處事。則一毫不差。各得其宜。謂之性義。以之處上下之分。截然不亂。謂之性禮。以之明鑒事物。一毫不謬。謂之性智。

Le mot *shuai* (respect) signifie « se soumettre à », c'est-à-dire que lorsqu'on se conforme à cette nature brillante, raffinée, unique et totalement sincère pour servir son prince, on possède la nature loyale ; lorsqu'on se conforme à cette nature pour servir ses parents, on possède la nature pieuse ; lorsqu'on se conforme à cette nature pour vivre en couple, on possède la nature harmonieuse ; lorsqu'on se conforme à cette nature pour traiter les amis, on possède la nature véridique ; lorsqu'on se conforme à cette nature pour aimer les choses, on fait un avec toutes les choses et la nature s'appelle dans ce cas « humanité » ; lorsqu'on se conforme à cette nature pour régler des affaires, on ne dérive point, tout ce qu'on acquiert est convenable et la nature s'appelle dans ce cas la « justice » ; lorsqu'on se conforme à cette nature pour faire face à la distinction entre les supérieurs et les inférieurs, on est en pleine possession de ses moyens et la nature s'appelle dans ce cas les rites ; lorsqu'on se conforme

à cette nature pour examiner clairement les affaires et les choses, on n'est jamais dans l'erreur et la nature s'appelle dans ce cas la « sagesse ».

是則人生天地。處於君臣父子夫婦朋友之間。以至忠孝和信仁義禮智。皆從性中流出。發現於日用當行之間。故謂之道。非離此性外別有道。故曰率性之謂道。只這率性處便是大道。

Les hommes naissent entre le Ciel et la Terre, s'ils font face à la relation entre le souverain et les sujets, le père et les fils, le mari et la femme et les amis, la loyauté, la piété filiale, l'harmonie, la confiance, la bienveillance, la justice, l'urbanité et la sagesse qu'ils possèdent découlent toutes de la *nature*. La *nature* se trouve dans la vie quotidienne et dans toutes les choses, c'est pourquoi on l'appelle la Voie. Cela ne veut pas dire qu'en dehors de cette nature, il puisse exister une autre voie. C'est pourquoi il est dit « On nomme *voie* le respect de cette nature ». Lorsqu'on respecte cette nature, on se trouve sur la Voie.

修道之謂教者。乃聖人之言教。即禮樂刑政。忠孝廉節。仁義禮智。以至致知格物。誠意正心等。一切規模法范。通謂之教。然而吾人各稟此全性而為人。自有性德。不待教而能者。又何用教。

« On nomme *éducation* la culture de la voie » désigne l'enseignement verbal des saints, y compris les rites, la musique, les châtiments, les lois, les devoirs de fidélité et de piété filiale, l'honnêteté, l'action intègre, la bienveillance, la justice, l'urbanité, la sagesse, jusqu'à la l'acquisition de la connaissance et la conquête des choses, la sincérité de l'entendement et la restitution de l'esprit, etc. Tous les modèles et les normes s'appellent l'enseignement. Or, chacun de nous possède cette nature complète et devient homme. La vertu de la nature est intrinsèquement en nous. Nous qui possédons l'énergie de la *nature* sommes aptes à tout sans avoir besoin d'être instruits. Devons-nous alors recevoir l'enseignement ?

蓋上古之人。性醇德全。無有一毫外慕。且不知有身之為愛。豈有貪愛外面聲色貨利之事。是故不為一身愛外物。則不被外物染習雜亂其性故。所以上古之君如此。而上古之民亦如此。故無為之風。乃天德之淳，熙熙皞皞。俱在大道化育之中。所以不用教也。

Car, les hommes de la Haute Antiquité dont la nature était pure et la vertu était complète n'avaient aucune convoitise envers le monde extérieur. Ils ne savaient même pas tenir à leur corps et l'aimer. Comment pouvaient-ils encore convoiter passionnément les choses extérieures telles que la musique légère, la luxure, les marchandises et le profit ? C'est pourquoi lorsqu'on n'affectionne pas les choses extérieures pour le plaisir de son corps, on ne laisse pas les choses extérieures souiller et troubler sa *nature*. Les souverains de la Haute Antiquité étaient ainsi et le peuple de la Haute Antiquité était de même. Le vent du non-agir, à savoir les mœurs simples de la vertu du Ciel, si harmonieux et éclatant, existait dans la formation de la Voie. C'est pourquoi on n'avait pas besoin de l'enseignement.

及至中古。人心漸鑿。知身可愛。故愛物以養身。既以一己為我。則我與物對。物我既二。則性不一。性被物染則不精。不精則不一。故凡所作為。不率性而率情矣。情則有所偏。故大中至正之道隱。其於日用當行君臣父子之間。所有忠孝和信。皆不盡出於性真。而多出於情偽矣。情偽出則百弊生。弊生而情愈偽。情愈偽而去性愈遠。是以世人漸趨漸下。物慾固蔽。愈遠愈深。愚不肖者。則只知有物慾之偽情。而不復知有本然之真性矣。

Au Moyen Âge, l'esprit de l'homme devint de plus en plus compliqué. Les hommes aimaient leur corps et recouraient à tous les moyens pour en prendre soin. Ils gardaient l'idée de l'existence de leur moi. Pour eux, leur moi se différenciait des choses. À cause de la dualité de leur moi et des choses, ils ne percevaient pas la non-dualité de leur nature. Puisque la *nature* est souillée par les choses, elle n'est plus raffinée. N'étant pas raffinée, elle n'est pas impartiale. C'est pourquoi tout ce que fait

l'homme se conforme aux sentiments et non pas à la *nature*. S'appuyant sur les sentiments, les hommes deviennent partiaux. C'est pourquoi la voie médiane et correcte est cachée. Tout ce à quoi l'homme doit se conformer dans ses rapports quotidiens entre le souverain et les sujets, entre le père et les fils, la fidélité, la piété filiale, l'harmonie et la confiance ne découlent pas de la nature véritable et proviennent plutôt des faux sentiments. Une fois que les faux sentiments sont produits, beaucoup d'inconvénients apparaissent. Une fois les inconvénients produits, les sentiments deviennent de plus en plus faux. Plus les sentiments sont faux, plus on s'éloigne de la *nature*. C'est pourquoi la situation morale des hommes se dégrade. Le désir matériel les aveugle. Ils vont de plus en plus loin et s'enfoncent de plus en plus profond. Ceux qui sont ineptes et indignes ne connaissent que les faux sentiments produits par le désir matériel et ignorent complètement la nature véritable qu'ils possèdent intrinsèquement.

其間即有知者。而或又索隱求深。知之太過。而賢者或又高飛遠舉。矯世戾俗。而行之近怪。是皆不能於日用尋常當行之道。君臣父子之間。而各盡性正命以適中也。

Parmi eux, il y a ceux qui possèdent la connaissance. Ils cherchent à connaître le secret et la profondeur des choses, de sorte que leur connaissance devient excessive. Quant à eux, les sages, ils possèdent trop de connaissances. Ils veulent changer le monde et corriger les mœurs et leur comportement est presque extravagant. Sur la voie de la vie quotidienne et ordinaire et vis-à-vis des relations entre les souverains et les sujets, le père et les fils, ils n'arrivent pas à se conformer à leur nature et à trouver la droiture de leur vie pour s'adapter au juste milieu.

是故聖人憫之。不得已而裁成以輔相之。務各使之以合中道。故立言以垂教。所謂修道者。修即如世之修理物件一般。使其不足者補之。有餘者去之。

只就在人人不率性處。或太過者折之。不足者誘引之。以之至於中道。將以復其性真耳。故曰修道之謂教。非是離率性之道。分外別有教也。

C'est pourquoi les saints éprouvent de la compassion envers eux et en sont réduits à concevoir un enseignement pour les aider. Les saints ont pour but de les guider pour qu'ils se conforment à la voie médiane. C'est pourquoi ils rédigent des textes qui contiennent leur enseignement. C'est ce qu'on appelle la pratique de la Voie. Cette pratique est comparable à la réparation des objets dans le monde ordinaire : on ajoute ce qui manque et on enlève le superflu. Il faut repérer les actes de ceux qui ne se conforment pas à leur *nature*, faire revenir ceux qui vont trop loin et inciter à avancer ceux qui ne parcourent pas suffisamment de chemin. Il faut les guider jusqu'à la voie médiane pour qu'ils retrouvent l'état véritable de leur *nature*. C'est pourquoi il est dit : « On nomme *éducation* la culture de la voie ». Cela veut dire que, en dehors de la Voie qui se conforme à la *nature*, il n'y pas d'enseignement.

道不可須臾離者。須臾乃時之極速。猶言一息也。道既是率性之道。然而吾人從生至老。賴性為命。若性有一息間斷。則命根亦斷。命斷則不復為人矣。古人云。暫時不在。如同死人。是則此性。何嘗一息間斷耶。性未間斷。而日用當行之道。豈可一息離於性耶。故云道也者不可須臾離於性也。若離性而為道。則為詭異之行矣。故曰不可須臾離也。若言道可離於性而別有道。則非正道也。故曰可離非道也。然離性而求道。則為叛道。故非正。

Dans la phrase : « Aucune distance ne saurait être prise, ne fût-ce qu'un bref instant, avec la voie. », « un bref instant » désigne l'envol rapide du temps, aussi éphémère qu'un souffle. La voie se conforme à la *nature*. Nous les hommes, depuis la naissance jusqu'à la mort, nous dépendons de la *nature* pour nous maintenir en vie. Si la nature se rompt le temps d'un souffle, la racine de l'existence se romprait aussi. Lorsque la vie se rompt, c'en est fait de nous. Les Anciens disaient que : « Si l'esprit n'était plus là pendant un laps de temps très court, on serait comparable à un homme mort. » Comment cette *nature* aurait-elle pu déjà se rompre fût-ce pendant l'instant

d'un souffle ? La *nature* ne se rompt jamais. Dans ce cas, comment la Voie qu'on doit pratiquer quotidiennement pourrait-elle s'éloigner de la *nature*, fût-ce pendant l'instant d'un souffle ? C'est pourquoi il est dit que rien ne peut séparer, ne fût-ce qu'un bref instant, la Voie de la *nature*. Si l'on veut quitter la *nature* pour pratiquer la Voie, cette pratique sera extravagante. C'est pourquoi il est écrit qu'aucune distance ne saurait être prise, ne fût-ce qu'un bref instant. Si l'on prétend que la voie existe en dehors de la *nature*, elle n'est pas la voie correcte. C'est pourquoi il est écrit : « Comment serait la *voie* si l'on pouvait s'en distancier ? » Or, si on se distancie de la *nature* pour rechercher la Voie, on s'écarte plutôt d'elle. Cet acte n'est pas correct.

君子。乃造道之人。此一節乃教造道做工夫之方法。即此便是教也。此語乃子思親得孔子家傳入道之秘訣。學人若不知此訣法。縱能做盡工夫。使盡伎倆。皆非正道。何也。以出門腳跟下一步錯落。則錯到底。此所以古之聖學難明也。

L'homme de bien est celui qui suit la voie. Ce paragraphe a pour but d'enseigner la méthode à l'aide de laquelle on peut suivre la voie et la pratiquer. Autrement dit, il s'agit de l'enseignement. Cette parole est la recette secrète pour accéder à la voie que Zisi a reçue en personne de Confucius par transmission familiale. Si les adeptes ne connaissent pas cette recette, même s'ils s'efforcent de pratiquer et épuisent toutes les astuces, ils ne suivent pas la voie correcte. Pourquoi donc ? C'est que si en franchissant la porte on fait un premier pas dans la mauvaise direction, l'erreur est irrattrapable. Voici pourquoi l'enseignement que donnaient les saints de l'Antiquité est si abscons.

從來說者。皆言不睹不聞。乃人所不知。己所獨知之地。若如此謂之道。豈不睹不聞處是道。而正睹正聞便不是道耶。且即有恐懼。便不是性矣。是故者承上之辭。此乃釋上不可離之意。

Ils disaient tous et toujours que l'état de « ce qu'il n'a point vu » et de « ce qu'il n'a point entendu » était un état ignoré par les hommes et qu'eux seuls le connaissaient. Si on appelle cet état la voie, comment, dans ce cas pourrait-on dire que seul l'état de « ce qu'il n'a point vu » et de « ce qu'il n'a point entendu » appartient à la voie et que l'état de « ce qu'on voit et entend correctement » ne lui appartient pas ? De plus, ce qui éprouve la circonspection et la crainte n'est point la *nature*. L'expression *shigu* (c'est pourquoi) sert ici pour continuer à exprimer la pensée du paragraphe précédent et pour expliquer le sens de la phrase : « ne pas s'en distancier ».

原夫性真。處於吾人形殼之中。而所以發用昭彰者。不出見聞知覺四者而已。所以不可離者。叫人做功夫不可離此見聞知覺別求也。然知覺必待物之親觸而後現。故其用近而窄。

Ce paragraphe montre que la nature véritable se trouve dans notre corps, à nous les hommes. La mise en œuvre et la manifestation de cette nature se font à travers la vue, l'ouïe, les perceptions et la connaissance. S'il est écrit : « ne pas s'en distancier », c'est dire à l'homme de ne pas se distancier de la vue, de l'ouïe, des perceptions et de la connaissance pour chercher ailleurs lors de la pratique de la Voie. Cependant, les perceptions et la connaissance ne se produisent qu'une fois que l'homme entre en contact avec les choses. C'est pourquoi on ne peut les utiliser que dans une étroite proximité.

至若發於見者。在眼則能容天地。發於聞者。在耳則能聞十方。是吾性德廣大高明之用。而發見聞之際者。最為昭著。而得失之機。聖凡之辨。正在於此。故特揭而示之。欲令吾人不離見色聞聲處做工夫最親切耳。

Que peut-on faire à travers la vue ? Les yeux arrivent à percevoir le ciel et la terre. Et à travers l'ouïe ? Les oreilles arrivent à entendre les sons des dix directions. Parmi les grandes et éminentes mises en œuvre produites par l'énergie de notre na-

ture, celles qui s'exercent à travers la vue et l'ouïe sont les plus manifestes. C'est la vue et l'ouïe qui font la différence entre la perte et le gain et la distinction entre les saints et les hommes ordinaires. Si l'auteur exprime cette idée, c'est pour dire aux hommes que les pratiques les plus convenables pour eux ne doivent pas s'éloigner de la vue des formes et de l'ouïe des sons.

且戒慎恐懼乎不睹不聞者。然可睹可聞者色與聲也。不可睹不可聞者精一之性也。惟其性之遇色而色不能雜。映聲而聲不能雜。以不能雜。故謂之精。且彼聲色抑乃吾性之化育。故謂之一。惟精惟一。寓於尋常聲色。而不流於聲色。是則雖見雖聞。而有不見不聞者存焉。是乃本吾性德全體大用之中庸也。

Il dit aussi qu'il faut rester circonspect et craintif vis-à-vis de ce qu'on n'a point vu et n'a point entendu. Cependant, ce qu'on peut voir ce sont les formes et ce qu'on peut entendre ce sont les sons. Au contraire, ce qu'on n'a point vu et n'a point entendu est la *nature* raffinée et unique. Seule notre nature n'est pas souillée par les formes lorsqu'elle les rencontre et n'est pas brouillée par les sons lorsqu'elle les reflète. Comme elle n'est point perturbée, on dit qu'elle est raffinée. De plus, même les formes et les sons sont une création de notre nature. C'est pourquoi on dit qu'elle est unique. Étant raffinée et unique, elle réside dans les formes et les sons ordinaires et n'est pas influencée par les formes et les sons. C'est pourquoi bien qu'on voie et entende, il existe en nous ce qu'on ne voit ni n'entend. Voilà la Voie médiane mise en œuvre par la vertu de notre *nature*.

今夫人者。日用尋常。至於見色聞聲之際。只知有可聞可睹之聲色。而不知有不可睹不可聞之性真。此所以大道昭昭於見聞之間。吾人日用而不知。由不知。故流於聲色而不返。流而不返。則日習近於情。情近而性真日離。故曰性相近。習相遠也。

Or, les hommes de notre époque perçoivent les formes et entendent les sons dans la vie quotidienne. Ils ne connaissent que les formes et les sons qu'ils peuvent voir et entendre et ignorent la nature véritable qu'ils ne voient ni n'entendent. Voilà le cas où la Voie est manifeste dans ce qu'on voit et ce qu'on entend. Pourtant, les hommes l'utilisent tous les jours sans la connaître. À cause de cette ignorance, ils s'adonnent à la forme et au son, irrévocablement. Dans ce cas, leurs actes quotidiens sont contrôlés par les sentiments. Contrôlés par les sentiments, ils s'éloignent de jour en jour de leur *nature* véritable. C'est pourquoi il est dit que par nature les hommes sont très semblables, mais que par leurs habitudes ils sont très différents.

然而此性豈可長離而不復耶。是故聖人教人復性之功夫。不可離此別求。就在日用見色聞聲處著力。切要正當見色聞聲時。先向不睹不聞處立定腳跟。決不可隨他聲色流轉。不流轉處。其性不期復而自復矣。此易所謂不遠復也。所言不睹不聞。而云戒慎恐懼者。由吾人於聲色門頭。一向情習太熟。而耳目相接流轉。流轉將去。正是熟處難忘。至此須用回天之力。故教之以強勉工夫。曰戒慎恐懼耳。惟正當見聞時。切切戒慎恐懼。唯恐隨見隨聞。而流於聲色隊裡。被他埋沒。正古人所謂切莫隨他去。迢迢與我疏之意。殆非一向在不睹不聞處戒慎恐懼耳。如此做工夫。即古人所謂即此見聞非見聞。

Comment peut-on s'éloigner pendant si longtemps de notre *nature* sans la retrouver ? C'est pourquoi les saints enseignent aux hommes la pratique pour retrouver leur *nature*. Ils ne doivent pas la chercher ailleurs, au contraire, ils doivent s'appliquer quotidiennement à la pratique, c'est-à-dire lorsqu'ils voient les formes et entendent les sons. La chose la plus importante, c'est que lorsqu'on s'apprête à percevoir les formes et à entendre les sons, on doit méditer d'abord sur ce qu'on ne voit ni n'entend. Il ne faut absolument pas être influencé par les formes et les sons. Arrivé à l'état où rien ne peut l'influencer, l'homme retrouve sa nature sans même l'avoir espéré. Voici ce que le *Livre des mutations* entend par « le retour n'est pas loin ». S'il parle de « ce qu'on n'a point vu » et de ce qu'on « n'a point entendu », mais aussi de

« rester circonspect et craintif, c'est parce que, pour affronter les formes et les sons, les hommes sont très habités par les sentiments et leurs oreilles et leurs yeux sont influencés facilement. S'ils sont influencés, c'est qu'ils n'arrivent pas à changer leurs habitudes. Dans ce cas, ils doivent utiliser une force capable de retourner les situations difficiles. C'est pourquoi l'auteur leur apprend la pratique qui permet de se forcer et de se contraindre qu'il appelle « rester circonspect et craintif ». C'est-à-dire qu'ils doivent absolument rester circonspects et craintifs lorsqu'ils s'apprêtent à voir et à entendre. Ils doivent éprouver la peur d'être entraînés par ce qu'ils voient et ce qu'ils entendent, de tomber dans le tourbillon des sons et des formes et d'être englouti par eux. Voici le sens qu'un Ancien voulait exprimer lorsqu'il disait : « Il ne faut absolument pas suivre les choses, sinon on s'éloigne de soi-même ». N'est-ce pas qu'il faut toujours rester circonspect et craintif vis-à-vis de ce qu'on ne voit ni n'entend ? Exercer ainsi la pratique de la Voie, c'est ce que les Anciens entendaient par « ce qu'on voit et entend n'est pas ce qu'on voit et entend. »

Index. I. Œuvres de Hanshan Deqing

Bouddhistes :

Shou lengyan jing yuanjing 首楞嚴懸鏡 (Explication du *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque*)

Bore boluomiduo xinjing zhishuo 波若波羅蜜多心經直說 (Exposé directe du *Sūtra du cœur de la perfection de la sagesse*)

Guan lengqie eboduoluo baojing ji 觀楞伽阿跋多羅寶經記 (Contemplation du *Sūtra Lankavatara*)

Miaofa lianhua jing jijie 妙法蓮華經擊節 (Remarque du *Sūtra de Lotus*)

Jingang jueyi 金剛決疑 (Interprétation du doute du *Sūtra de diamant*)

Fahua pinjie 法華品節 (Degrés du *Sūtra de Lotus*)

Lengyan tongyi 楞嚴通議 (Dissertation générale du *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque*)

Fahua jing tongyi 法華經通議 (Dissertation générale du *Sūtra de Lotus*)

Dacheng qixing lun shulüe 大乘起信論疏略 (Commentaire de la *Traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule*)

Zhaolun lüezhu 肇論略注 (Annotations brèves des *Dissertations de Sengzhao*)

Canchan qieyao 參禪切要 (Point essentiel de la contemplation du Chan)

Xingxiang tongshuo 性相通說 (Dissertation générale de la nature de toutes choses et ses manifestations phénoménales)

Zongjing tang ji 宗鏡堂記 (Notes sur le temple de Zongjing)

Yuanjue jing zhijie 圓覺經直解 (Explication directe du *Sūtra de l'Éveil parfait*)

Qixing lun zhijie 起信論直解 (Dissertation directe de la *Traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule*)

Bashiba zu daoying zhuanzan 八十八祖道影傳讚 (Apologie sur la Voie des quatre-vingt-huit patriarches)

Huayan gangyao 華嚴綱要 (Sommaires du *Sūtra de l'ornementation fleurie*)

Hanshan xuyan 憨山緒言 (Paroles de Hanshan)

Confucianistes et taoïstes :

Zhongyong zhizhi 中庸直指 (Indication directe de l'*Invariable milieu*)

Chunqiu zuoshi xinfa 春秋左氏心法 (Transmission mentale des *Annales des printemps et automnes de Zuo Qiuming*),

Daxue gangmu jueyi 大學綱目決疑 (Résolution du doute des grandes lignes et détails de la *Grande Étude*).

Guan Lao Zhuang yinxiang lun 觀老莊影響論 (Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et Zhuangzi)

Laozi Daode jing jie 老子道經經解 (Annotations du *Daode jing* de Laozi)

Zhuangzi neipian zhu 莊子內篇注 (Annotations des *Chapitres internes* du *Zhuangzi*).

Index II. Noms de personnes, lieux et expressions

alaiye shi 阿賴耶識, 233, 240

Anhui 安徽, 113

Avalokitésvara 觀世音菩薩, 56, 108,
113, 143, 147, 389

axiuluo qu 阿修羅趣, 129

Axiuluo 阿修羅, 144

Baoji 寶積, 173

Baojing 寶靜, 20

baoshen 報身, 149

baosheng 寶勝, 101

bending 本定, 203

bengen lun 本根論, 189

benwu 本無, 27, 28, 29, 30

bi 鼻, 233, 234, 239

biqu ni 比丘尼, 51

biqu 比丘, 51

bodhicitta 菩提心, 142

Bodhidharma 菩提達摩, 20, 255, 257

bodhisattva 菩薩, 56, 63, 72, 74, 81, 87,
88, 89, 90, 99, 108, 114, 123, 142,
143, 144, 145, 146, 147, 149, 167,
171, 233, 308, 312, 316, 317, 318,
344, 369, 371, 386, 387, 394, 395,
403, 408, 415, 417, 426

bodhisattva Juclin 覺林菩薩, 372

bore 般若, 203

Bouddha 佛, 8, 22, 33, 36, 69, 72, 73,
75, 81, 87, 88, 89, 90, 94, 99, 101,
104, 106, 110, 120, 143, 146, 148,
149, 150, 151, 152, 153, 155, 156,
157, 158, 159, 162, 164, 166, 167,
168, 169, 170, 171, 172, 173, 182,
244, 250, 302, 304, 335, 353, 356,
357, 367, 368, 371, 372, 374, 380,
382, 383, 386, 388, 390, 395, 396,
399, 402, 403, 405, 406, 407, 408,
413, 414, 415, 416, 417, 419, 425,
426

Brahmāne 婆羅門, 110, 144, 145, 147,
148, 389, 398, 402, 403

bu shasheng 不殺生, 131

bu taodao 不偷盜, 131

bu wangyu 不妄語, 131

bu yinjiu 不飲酒, 131

bushi 布施, 167

busiyi jie 不思議界, 28

cai 財, 411

Canton 廣州, 122, 128, 419, 421

Caoxi 曹溪, 3, 61, 123, 309, 418, 422,
453

Chan 禪, 3, 20, 21, 60, 67, 68, 105, 106,
221, 229, 230, 232, 249, 424

chanding 禪定, 167

chanshi 禪師, 367
chantang 禪堂, 122
chen 嗔, 218, 322
cheng 誠, 57, 332
chengjie 成劫, 100
chenlao 塵勞, 227
chi 痴, 218, 322
chijie 持戒, 167
chu 觸, 234, 264
chushan 初善, 140
chusheng qu 畜生趣, 129
chusheng 畜生, 131
Cinq moutons 五羊, 122
Confucius 孔子, 8, 22, 33, 54, 61, 66, 67, 69, 71, 74, 82, 83, 85, 87, 88, 90, 94, 95, 96, 97, 99, 101, 104, 105, 108, 128, 132, 139, 146, 150, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 170, 171, 202, 222, 224, 244, 245, 258, 259, 286, 322, 327, 328, 330, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 348, 350, 370, 371, 374, 383, 387, 388, 395, 396, 398, 401, 408, 411, 412, 416, 417, 420, 422, 436, 437, 438, 447, 457, 464
Congyi 從義, 92, 93
cravaka 聲聞, 158
Cuiyan Guxue 翠巖古雪, 109, 110

Da Hongshan Bao'en 大洪山報恩, 89, 143
Da zizai tian 大自在天, 144
dading 大定, 203
Daguan 達觀, 129, 419
Dantian 丹田, 123
Dao 道, 24, 25, 28, 29, 38, 69, 78, 115, 126, 133, 172, 188, 189, 209, 211, 216, 217, 218, 225, 229, 231, 264, 266, 282, 296, 297, 339, 361, 362, 424
Dao'an 道安, 16, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 42, 47
daodi 道諦, 167
Daoli 道立, 24
Daorong 道融, 18, 24, 50, 386
Daosheng 道生, 18, 50, 386
Daoxuan 道宣, 40
Daoyuan 道圓, 24, 79
Daoyuan 道淵, 48
Dasheng faxiang jiao 大乘法相教, 81
Dasheng poxiangjiao 大乘破相教, 81
Datian jianjun 大天將軍, 144
Dharmarakṣa 竺曇摩羅剎, 15
di 地, 32
dilai 地籟, 245
Dishi 帝釋, 143

diyu qu 地獄趣, 129
diyu 地獄, 131
 Dong Qichang 董其昌, 119
 Dongshan Xiaocong 洞山曉聰, 55
duanmie 斷滅, 300
 Duanzhou 端州, 128
duc de Zhou 周公, 328
duidai 對待, 218
Dunjiao 頓教, 370
dunwu 頓悟, 137, 242
e 惡, 57
egui qu 餓鬼趣, 129
egui 餓鬼, 131
er 耳, 233, 234, 239
fa 法, 234
fajie yuanrong guanjing 法界圓融觀境, 40
fajie 法界, 28
 Falin 法琳, 40
fangnei 方內, 32, 339
fangwai 方外, 32, 339
fangxia 放下, 298
fanwen wen zixing 反聞聞自性, 109
fanwen 反聞, 109
fashen 法身, 28, 149, 197
faxing 法性, 28
 Faya 法雅, 27
 Fazang 法藏, 370
feiqing 非情, 273
fenbie 分別, 218
fenbie 善分別, 173
feng 風, 32
fo zhijian 佛知見, 68, 284
fofa 佛法, 75
 Fori Qisong 佛日契嵩, 55, 56, 57, 58
fosheng 佛乘, 157
foshi 佛事, 336
 Fotucheng 佛圖澄, 27
foxing 佛性, 28, 68
fozhi 佛智, 283
 Fu Guangzhai 傅光宅, 125
 Fuxi 伏羲, 398
ganluwang 甘露王, 101
gewu 格物, 237, 238, 309
geyi 格義, 27, 30, 31, 46, 47
gong'an 公案, 224, 284, 302, 309
guangboshen 廣博身, 101
 Guangdong 廣東, 121, 123, 128, 309, 419
 Guangxi 廣西, 123

Guifeng Zongmi 圭峰宗密, 24, 40, 74,
79, 80, 81, 82, 84, 89, 112, 368, 369,
387, 388

Guo Xiang 郭象, 43, 46

Guozhou 果州, 79

Gushan Zhiyuan 孤山智圓, 40, 50, 51,
52, 53, 54, 55, 58, 91

Hainan 海南, 123

Hanyu 韓愈, 56, 58

heguang tongchen 和光同塵, 344

Henan 河南, 117

Hongren 弘忍, 23

houshan 後善, 140

huaijie 壞劫, 100

Huangbo Xiyun 黃蘗希運, 405

Huan Xuan 桓玄, 32, 33

huashen 化身, 114, 149

huasheng 化生, 414

Huida 惠達, 28

Huiguan 慧觀, 20, 49, 50

Huijiao 慧皎, 20, 27, 30, 42, 48, 50

Huiké 慧可, 20

Huilin 慧琳, 48, 49

Huineng 惠能, 23, 63, 123, 201, 205,
233, 271

Huisi 慧思, 120

Huiyan 惠嚴, 48

Huiyan 慧嚴, 49

Huiyuan 慧遠, 16, 24, 25, 31, 32, 42,
50, 71, 72, 73, 74

hunchen 昏沉, 270

huo 火, 32

Ji Qi 姬棄, 330

Jialuoluo 迦樓羅, 144

Jiangxi 江西, 129, 419

jianwen juezhi 見聞覺知, 241

Jiao Congwu 焦從吾, 134

Jiao Hong 焦竑, 134, 135, 138, 418

Jiao Ruohou 焦弱侯, 134

jiao 教, 106

jibie 級別, 29

jidi 集諦, 167

jiecha 階差, 29

jiewu 解悟, 232

jingjin 精進, 167

jingtu 淨土, 16

Jinling 金陵, 113

Jinnaluo 緊那羅, 144

Jizang 吉藏, 28, 40

jue 覺, 63

jueta 覺他, 63

- juzu jie* 具足戒, 51
- Kang Senghui 康僧會, 15
- Kang Falang 康法朗, 27
- Kangju 康居, 15
- ke tan'ai* 渴貪愛, 394
- kong* 空, 189
- Kuang Chan* 狂禪, 68
- Kuanglu 匡廬, 419
- kudi* 苦諦, 167
- Kumārajiva 鳩摩羅什, 16, 17, 18, 49, 50, 318, 386, 387, 388
- l'Empereur jaune 黃帝, 96
- l'entendement* 意, 233, 234, 236, 240, 241, 247, 267, 269, 272, 310, 416, 439, 445
- l'esprit 心, 9, 29, 32, 43, 44, 45, 48, 53, 54, 56, 62, 64, 66, 68, 77, 82, 99, 102, 106, 107, 108, 110, 127, 130, 132, 137, 154, 155, 156, 165, 168, 171, 173, 176, 177, 178, 182, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 199, 209, 212, 213, 216, 221, 225, 226, 229, 233, 234, 235, 239, 244, 256, 259, 260, 263, 268, 283, 297, 306, 372, 380, 382, 383, 384, 393, 394, 396, 397, 399, 408, 414, 418, 425, 429, 436, 439
- l'esprit illusoire 妄心, 10, 103, 160, 161, 219, 257, 258, 259, 271, 364, 416
- l'esprit inné 本心, 106, 107, 149, 153, 154, 155, 175, 177, 374
- l'esprit Unique 一心, 131, 150, 154, 155, 156, 157, 393, 405, 411, 416
- l'impératrice douairière Li 李太后, 120
- la montagne des Vautours 靈鷲山, 413
- la nature 性, 64, 68, 69, 90, 99, 100, 101, 166, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 203, 205, 206, 209, 210, 213, 215, 219, 221, 222, 225, 226, 233, 235, 236, 240, 241, 242, 244, 247, 249, 251, 253, 254, 255, 258, 259, 260, 261, 267, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 283, 284, 288, 289, 290, 301, 302, 303, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 316, 321, 323, 326, 327, 328, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 351, 352, 354, 355, 356, 357, 359, 419, 426, 428, 456, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 465, 466
- la nature de bouddha 佛性, 374, 407, 414
- la nature innée 本性, 9, 33, 57, 64, 65, 76, 81, 84, 94, 95, 99, 106, 109, 110, 149, 153, 156, 173, 175, 176, 177, 180, 182, 184, 202, 204, 427, 429, 430, 457, 458
- la nature intrinsèque 自性, 181, 191, 336, 368, 374, 375, 376, 415, 456

la vacuité 空, 21, 29, 33, 35, 89, 110, 174, 176, 184, 195, 197, 215, 216, 244, 261, 282, 296, 301, 317, 318, 359, 394, 402, 414

lac Xihu 西湖, 51

laosi 老死, 394

Laozi 老子, 8, 29, 36, 37, 38, 39, 40, 69, 74, 78, 82, 83, 85, 87, 88, 90, 94, 95, 96, 97, 101, 103, 105, 106, 107, 108, 138, 139, 140, 144, 145, 147, 150, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 170, 171, 172, 188, 191, 193, 196, 198, 214, 215, 216, 217, 218, 228, 229, 230, 263, 264, 265, 266, 268, 270, 271, 277, 278, 280, 281, 282, 287, 293, 295, 296, 297, 300, 344, 345, 359, 361, 362, 363, 364, 371, 374, 380, 383, 386, 388, 389, 395, 396, 397, 401, 402, 403, 408, 411, 412, 413, 416, 417, 419, 471

le non-agir 無為, 46, 108, 150, 170, 315, 341, 358, 359, 361, 362, 363, 377, 397, 412

le roi Wen 文王, 308, 328, 330, 435

le roi Zhou 紂王, 329

Le trésor de Tathāgata 如來藏, 356

Leiyang 雷陽, 419

Leizhou 雷州, 3, 121, 123, 419

Li Liufang 李流芳, 119

Li Zuowu 李卓吾, 66, 67

li 理, 185

li 禮, 56, 101

libu 離怖, 101

Ligou di 離垢地, 382

Lin Xiyi 林希逸, 136, 137

Lin Yanzhai 林禱齋, 136

lisu 利俗, 142

Liu Yiqing 劉義慶, 43, 44, 45

liuchen 六塵, 234, 237

liugen 六根, 260

Lu Xixing 陸西星, 136, 137

luansheng 卵生, 414

luru 六入, 394

luishi 六識, 252

Luo Jinxi 羅近溪, 122

Luo Rufang 羅汝芳, 122

Lushan 廬山, 17, 50, 419

Maitreya 彌勒菩薩, 151

Māyā 摩耶, 152, 406

Mazu Daoyi 馬祖道一, 284

Mencius 孟子, 8, 104, 146, 202, 323, 387, 399

Miaofeng 妙峰, 120

miaoseshen 妙色身, 101

miedi 滅諦, 167

mingse 名色, 394

mingzhe baoshen 明哲保身, 337
ming 名, 411
Moluoja 摩羅伽, 144
mona shi 末那識, 233, 240
monastère Bao'en 報恩寺, 25, 114, 369
monastère du Cheval blanc 白馬寺, 43, 45
moni zhu 摩尼珠, 155
mont Lao 嶗山, 3, 120, 309, 418
mont Lao 牢山, 418
mont Qingliang 清涼山, 69
montagne Han 憨山, 117
monts Wutai 五台山, 117
muqian 目前, 230
Nankang 南康, 129
Nankin 南京, 69
nansheng di 難勝地, 382
Nanyue 南岳, 120
néant 無, 37, 38, 76, 80, 85, 144, 160, 189, 214, 215, 217, 228, 229, 266, 359, 401, 402, 403, 411, 412
neisheng waiwang 內聖外王, 314
neisheng 內聖, 357
Niutou Farong 牛頭法融, 20, 21
Ou Daren 歐大任, 117
Ou Zhenbo 歐楨伯, 117
Ouyi Zhixu 藕益智旭, 3, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 98, 104, 106, 107
Pei Xiu 裴休, 405
Pékin 北京, 117
Pifu 毗浮, 27
ping tianxia 平天下, 327, 353
pingchang xin shidao 平常心是道, 229
pingdeng fajie guan 平等法界觀, 214
Pishamen 毗沙門, 144
pusa cheng 菩薩乘, 157
pusha ru 菩薩儒, 99
puti xin 菩提心, 142
qi 氣, 185
Qian Qianyi 錢謙益, 119, 452, 454
Qiandapo 乾闥婆, 144
qijia 齊家, 353
Qingliang Chengguan 清涼澄觀, 24, 37, 38, 39, 40, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 112, 368, 386, 388
qingtan 清談, 43
qu 取, 394
Quanjiao 全椒, 113
Quatre Nobles Vérités 四聖諦, 167, 394, 396, 408

qushe 取捨, 218
quzhi 去智, 283
Rāhula 耶輸陀羅, 152, 406
ren 仁, 56, 101
renlai 人籟, 245
renqu 人趣, 129
renru 忍辱, 167
rensheng 人乘, 157
RenTian jiao 人天教, 81
renyi 仁義, 282
Rien qu'esprit 唯心, 154, 372, 380, 384, 393, 418
Rien que conscience 唯識, 127, 154, 372, 380, 384, 393, 411, 418
riyong 日用, 221, 226, 231
roi Wu 武王, 328, 329
roushen pusha 肉身菩薩, 123
roushen sheli 全身捨利, 123
rulai zang 如來藏, 28, 68
ruru 如如, 28
rushi 如實, 28
rushi 如是, 243
Sākya 釋迦, 72, 83
Sākyamuni 釋迦牟尼, 16, 85, 93, 149, 150, 151, 152, 318, 331, 335, 372, 383
Samantabhadra 普賢菩薩, 305
san edao 三惡道, 131
sandu 三毒, 218, 322
sanjiao heyi 三教合一, 13
sanjiao tongyuan 三教同源, 13
sanluan 散亂, 270
sanmei 三昧, 68
sanxuan 三玄, 43
Sāriputra 舍利弗, 415
se 色, 29, 234, 263
Sengji 僧濟, 24
Sengrui 僧會, 18, 386
sengtuan 僧團, 115
Sengxian 僧先, 30
Sengzhao 僧肇, 18, 19, 33, 34, 35, 36, 37, 47, 50, 112, 368, 369, 386, 388
seyin quyu 色陰區宇, 265
se 色, 411
shan 善, 57
Shandong 山東, 3, 120, 309, 418
shanggen lizhi 上根利智, 283
Shanxi 山西, 117
Shaoshizu 少師祖, 116
she 舌, 233, 234, 239
shen 身, 215, 233, 234, 239, 351

sheng 生, 394
sheng 聲, 234, 263
 Shenhui 神會, 23
shengwen sheng 聲聞乘, 157
shengwen 聲聞, 158
 Shenxiu 神秀, 23
 Shenqing 神清, 40, 84, 85, 86, 87
shenxian qu 神仙趣, 129
 Shenzong 神宗, 121, 123, 129
 Shi Xingtong 釋性通, 68, 69
shi 識, 234, 394
shi 食, 411
shiji 實際, 28
Shijiao 始教, 370
shijie 世界, 215
shishen 識神, 234, 250
shisheng 濕生, 414
shixiang 實相, 28, 68
shiyin quyu 識陰區宇, 265, 266
shizhi 釋智, 283
shou 受, 234, 394
shouyin quyu 受陰區宇, 265
 Shuddhodana 淨梵, 152, 406
shui 水, 32
shui 睡, 411
 Shun 舜, 165, 224, 308, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 374, 398, 417, 435
sida 四大, 32
 Siming Zhili 四明知禮, 40
 six pâramitâs 六波羅蜜, 167, 394, 408
sizhe 四哲, 18
 Song Gaozu 宋高祖, 49
 Song Wendi 宋文帝, 49
 Subhûti 須菩提, 318
taichu 太初, 77
taisheng 胎生, 414
taishi 太始, 77
 Taixu 太虛, 21
taizhou xuepai 泰州學派, 122
tan 貪, 218, 322
 Tang Xianzu 湯顯祖, 119
 Tang 湯, 308, 398, 417, 435
 Tanhui 曇徽, 24
 Tanxiang 曇相, 27
 tathāgata 如來, 71
 Tathāgata 如來, 33, 101, 244
tathatā 真如, 28
ti 體, 185, 306
 Tianjin 天津, 117
tianlai 天籟, 245, 255

tianqu 天趣, 129
tiansheng 天乘, 157
tong neiwai dian 通內外典, 25
Tonghui Zanning 通慧贊寧, 91
Tongrong 通融, 41
Tongrun 通潤, 102, 108, 109
tongti zhiren 同體之仁, 332
trésor de Tathāgata 如來藏, 356
Une Grande Affaire 一大事, 90, 98
waidao 外道, 148
waiwang 外王, 357
Wang Boyu 汪伯玉, 117, 118
Wang Daoguan 汪道貫, 117
Wang Daokun 汪道昆, 117
Wang Fengzhou 王鳳洲, 117
Wang Ji 王季, 328
Wang Linzhou 王麟洲, 117
Wang Meng 王濛, 44
Wang Shimao 王世懋, 117
Wang Shizhen 王世貞, 117
Wang Xizhi 王羲之, 44
Wang Yangming 王陽明, 66
Wang Zhongyan 汪仲淹, 117, 118
Wang Zi'an 王自安, 334
Wang Bi 王弼, 30, 35

wangwo 忘我, 210
wangxin 妄心, 234, 270
wangzhi 妄知, 283
wei 味, 234, 264
wojian 我見, 207
woxiang 我相, 207
Wu Baoxiu 吳寶秀, 129
Wu Cheng'en 吳承恩, 22
wu zhijina 無知見, 285
wu 悟, 308
Wu 武, 398
wu 無, 189, 191, 214, 215, 216, 229
wuchang 五常, 101
Wuji 無極, 39
Wujinyi pusa 無盡意菩薩, 143
wuming 無明, 394
wunian 無念, 63, 234, 235, 247
wuqing 無情, 273
wuse jie 無色界, 414
wuwei 無為, 362
wuxin 無心, 191, 248, 255, 257, 280, 315
Wuyang 五羊, 419, 421
wuyun 五蘊, 234, 265
wuzhi 無知, 285

Xiang Xiu 向秀, 43, 46

xiang 想, 234

xiang 相, 184, 185

xiang 香, 234, 264

Xiangmai 祥邁, 93, 95

xiangyin quyu 想陰區宇, 265

Xiaoding 孝定, 120

xiaoding 小定, 203

Xiaojiao 小教, 370

Xiaosheng jiao 小乘教, 81

Xiaowang 小王, 144

xiaoyao 逍遙, 42, 46

Xichong 西充, 79

Xie An 謝安, 44, 45

Xilin Yongning 西林永寧, 114, 115, 116, 369

xin 信, 56, 101

xin 心, 103, 175, 188, 191, 215, 259

xing 刑, 56

xing 性, 175, 183, 185, 188

xing 行, 234, 394

xingkong yuanqi 性空緣起, 261

xingyin quyu 行陰區宇, 265

xinxing 心性, 259

xinzhai 心齋, 258

xiushen 修身, 283, 351, 353

xiyin 一心, 28

Xu Xun 許詢, 44

Xuanxue 玄學, 27, 42

Xuanzang 玄奘, 22

Xuanzong 宣宗, 405

Xueling 雪嶺, 3, 61

Yajñadatta 演若達多, 183, 425

Yan Hui 顏回, 33, 61, 139, 159, 160, 258, 259, 285, 286, 336, 337, 348, 370, 374, 401, 422, 436

Yan Yanzhi 顏延之, 49

yan 眼, 233, 234, 239

yang 陽, 185, 360

Yangming xue 陽明學, 97

Yangzhou 揚州, 117

Yao 堯, 71, 165, 224, 276, 308, 323, 324, 363, 374, 398, 405, 435

Yashodhara 羅侯羅, 152, 406

Yecha 夜叉, 144

yi 意, 233, 234, 248

yi 義, 56, 101

yimen shenru 一門深入, 104

yin 陰, 185, 360

ynian shengxin 一念生心, 247

Yisheng xianxing jiao 一乘顯性教, 81

yisheng 一乘, 81
Yisong 一松, 108
yiti 一體, 331
yizhen fajie 一真法界, 39, 40, 213, 282
yong 用, 185, 306
Yongjia Xuanjue 永嘉玄覺, 303
Yongming Yanshou 永明延壽, 40, 87, 89, 143, 355, 368, 369, 388
you 有, 189, 214, 215, 216, 229, 394
youqing 有情, 273
youwo 有我, 207
youxin 有心, 255, 257, 259, 359
Yuan Liaofa 袁了凡, 116
Yuanjiao 圓教, 370
yuanjue 緣覺, 158
Yuankang 元康, 36, 40
yuanqi lun 緣起論, 190
yuanqi xingkong 緣起性空, 261
Yuanqing 源清, 51
Yuanshou Xingduan 元叟行端, 454
yuanzhi 圓智, 283
yue 樂, 56
Yungu Fahui 雪谷法會, 116
Yunqi Zhuhong 雲棲株宏, 3, 34, 35, 61, 98, 99, 100
Zengzi 曾子, 22
Zhang Zishao 張子韶, 453, 454
Zhanran 湛然, 40
Zhencheng 鎮澄, 34
zheng 政, 56
Zhengui 真貴, 41
zhengwu 證悟, 232
zhenjun 真君, 249, 250, 251
zhenru 真如, 210
zhenxin 真心, 102
zhenzai 真宰, 249, 250
zhenzhi 真知, 283
Zhi Daolin 支道林, 42, 44, 45, 46
Zhi Dun 支遁, 42, 43, 44, 45, 46, 47
Zhi jingang shen 執金剛神, 144
zhi 智, 56, 101, 283
zhiguan 止觀, 158, 163
zhiguang 智光, 283
zhiguo 治國, 353
zhihai 智海, 283
zhihui 智慧, 167, 283
zhijian 知見, 283
zhili lita 自利利他, 68
Zhipan 志磐, 51
zhiqiao 智巧, 283

zhixing 自性, 68
zhiyan 智眼, 283
 Zhiyi 智顗, 73, 74
zhizhang 知障, 301
zhizhe 智者, 283
zhizhi 致知, 237, 309
 Zhongfeng Mingben 中峰明本, 116, 118
Zhongjiao 終教, 370
zhongshan 中善, 140
zhongsheng zhijian 眾生知見, 284
 Zhou Haimen 周海門, 122
 Zhou Rudeng 周汝登, 119, 122
 Zhu Shixing 朱士行, 15
 Zhu Xi 朱熹, 180, 185, 306
 Zhu Yijun 朱翊鈞, 121
 Zhuangzi 莊子, 8, 32, 33, 36, 37, 40, 69, 74, 90, 138, 139, 140, 144, 145, 147, 163, 165, 168, 187, 225, 226, 229, 231, 249, 250, 251, 254, 258, 259, 260, 278, 279, 287, 291, 292, 315, 337, 338, 339, 340, 341, 354, 357, 358, 359, 361, 371, 374, 380, 386, 387, 388, 389, 398, 399, 401, 403, 408, 413, 417, 419
zhuanshi chengzhi 轉識成智, 234
zhujie 住劫, 100
 Zicheng Miaoming 子誠妙明, 95, 96, 102, 108
zijue 自覺, 63
 Zibo Zhenke 紫柏真可, 3, 34, 98, 100, 102, 103, 104, 106, 129, 367
 Zirui 子璿, 40
 Zisi 子思, 457, 464
zixing qingjing shen 自性清淨身, 28
Zizai tian 自在天, 143
 Zongbing 宗炳, 49
 Zuo Qiuming 左丘明, 127, 129, 132
zuowang 坐忘, 286

Index III. Portraits et œuvres calligraphiques de Hanshan Deqing

Portrait du maître Hanshan Deqing



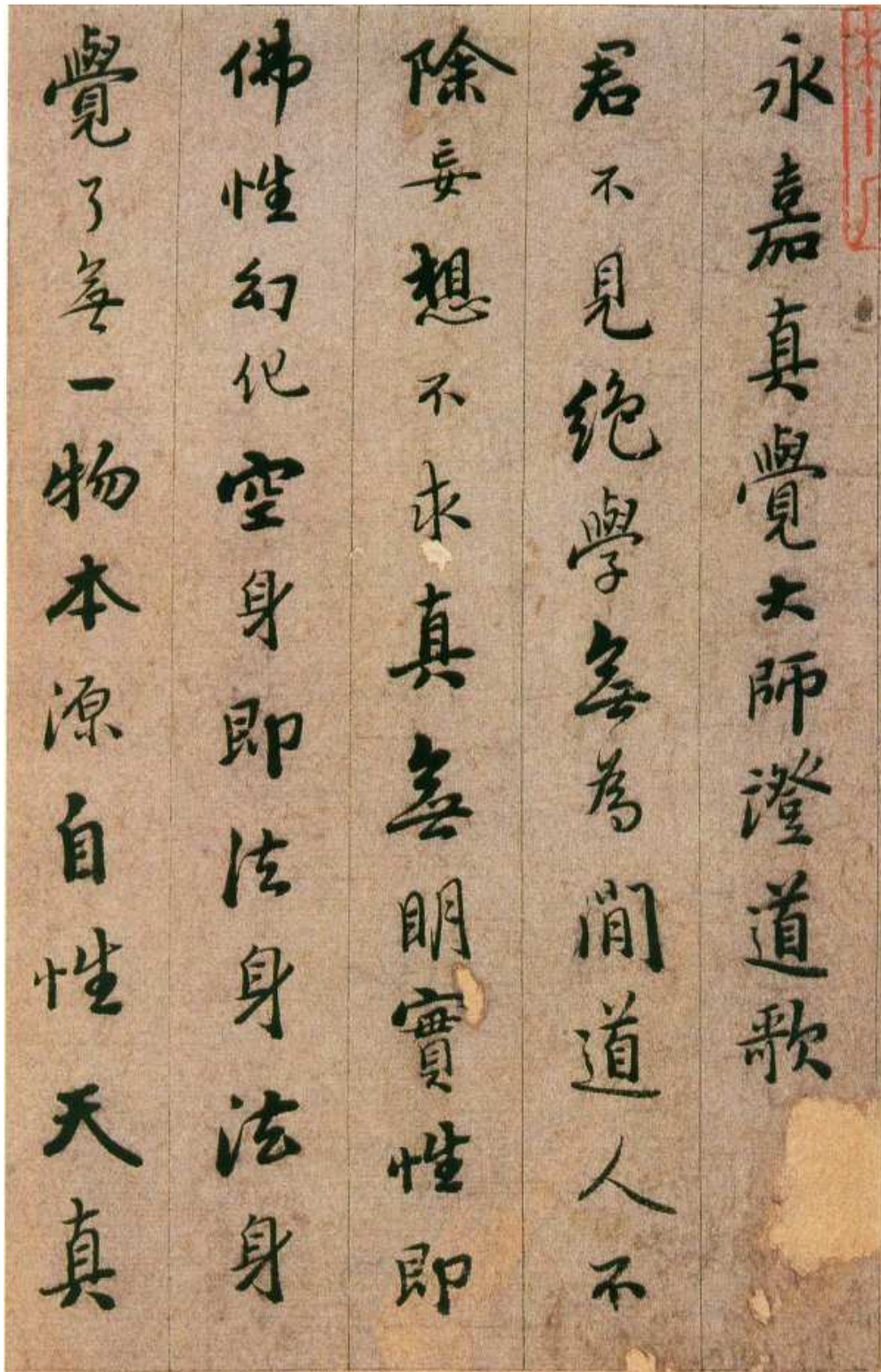
Relique au corps entier (*quanshen sheli* 全身捨利) de Hanshan Deqing



Œuvres calligraphique de Hanshan Deqing :

Quelques extraits du *Yongjia zhengdao ge* 永嘉證道歌

(Chanson de l'illumination de Yongjia) :



牀三巾振錫而立時也後生
晚輩能知予動法古人則於
一切行業必不辜負本有矣

萬曆辛亥九月朔日慈山老人書

于湏陽舟中



D'autres œuvres calligraphiques de Hanshan :

浮生日用中日用不
 知亦何苦酒之賜飲
 之肺長希揚聲喚不
 回何異聲何異賢世
 人之耳非不聽耳聰
 却向經中聽世人之
 目非不明目明却向
 經中會合聰不聰合
 明不明世人縱識師
 之身誰人能識師之
 心世人縱識師之形
 誰人能識師之名師
 名師王行佛令來與
 衆生治心病能使迷
 者醒狂者定垢者淨
 邪者正凡希聖如是

則非但天恭敬人恭
 敬亦合龍讚詠鬼讚
 詠佛讚詠聖得皆覺
 合塵之徒不務令而
 歸命
 前代座師著作甚多
 獨此歌集形似氣予
 甚愛每書之頃
 天啓壬午冬夏
 大師東山予時掩關
 養病山中正戒筆硯云
 因清並
 法華通達大旨予既存茲
 揮漫書此贈之
 三山遠望懸山人情

慈山澹師手書遺偈

龍沐室藏



一念忘緣牽，孤明獨照。
惺惺，看破空中肉，電非同。
日下飛螢。

慈山清

慈山大師以詩手書遺偈，此卷中時時書法疏放，一處餘處入於狂，固無不從，然中時亦不無。

書法蓋時亦有時，龍沐室藏，此卷中時時書法疏放，一處餘處入於狂，固無不從，然中時亦不無。



Bibliographie :

I – Sources primaires

Api damo Jushe lun 阿毘達磨俱舍論 (Dissertation de l'Abhidharma-kosa), Yuanzang 玄奘 (trad.), T.1158, *ce.29, juan.4*.

« Babu daoren zhuan » 八不道人傳 (Biographie du Bonze du Refus des Huit), Ouyi Zhixu 藕益智旭, in *Lingfeng Ouyi dashi zonglun* 靈峰藕益大師宗論 (Dissertation du principe du grand maître Ouyi de Lingfeng), JB. 348, *ce.36, juan.1*.

Beishan lu 北山錄 (Notes de la montagne du nord), Shi Shenqing 釋神清, T.2113, *ce.52, juan.1*.

Bianwei lu 辯偽錄 (Note de la distinction des apocryphes), Xiangmai 祥邁, T.2116, *ce.52, juan.2*.

Buxu Gaoseng zhuan 補續高僧傳 (Suite et complément de la *Biographie des moines éminents*), Minghe 明河, X.1524, *ce.77*.

Chuanfa zhengzong ji 傳法正宗記 (Recueil de la transmission de la lignée orthodoxe), Qisong 契嵩, T.2078, *ce.51*.

Chu sanzang jiji 出三藏記集 (Recueil annoté des traductions du Tripitaka), Sengyou 僧佑, T. 2145, *ce.55, juan.6*.

Dabo niepan jing 大般涅槃經 (Sūtra du Nirvāṇa), Dharmakṣema 曇無讖(trad.), T.374, *ce.12, juan.15*.

Dasheng yizhang 大乘義章 (les chapitres sur le sens du Grand Véhicule), Huiyuan 慧遠, T.1851, *ce.44*.

Da fangguang fo huayan jing 大方廣佛華嚴經 (Sūtra de l'ornementation fleurie), Buddhabhadra 佛陀跋陀羅 (trad.), T.278, *ce.9, juan.1*.

Da fangguang fo huayan jingshu 大方廣佛華嚴經疏 (Exégèse du Sūtra de l'ornementation fleurie), Qingliang Chengguan 清涼澄觀, T.1735, *ce.35*.

Da fangguang fo huayan jing suishu yanji chao 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔 (Notes des Exégèses du *Sūtra de l'ornementation fleurie*), Qingliang Chengguan 清涼澄觀, T.1736, *ce.36*.

Daming gaoseng zhuanla 大明高僧傳 (Biographie des moines éminents de la dynastie Ming), Ruxing 如惺, T.2062, *ce.50*.

Dade jing jie 道德經解 (Annotations du *Daode jing*), Hanshan Deqing 憨山德清, Shanghai 上海, Huadong shifa daxue chubanshe 華東師範大學出版社, 2009.

Dasheng qixing lun yiji 大乘起信論義記 (Notes sur la Traité de l'Éveil de la foi dans le Grand Véhicule), Xianshou Fazang 賢首法藏, T.1846, *ce.44*.

DaTang daci'en si sanzang fashi zhuan 大唐大慈恩寺三藏法師傳 (Biographie du maître de dharma du monastère Da ci'en de la Grande dynastie Tang), Huili 慧立, T. 2053, *ce.50, juan.1*.

Daoxing bore jing 道行般若經 (*Sūtra de prajñā* sur la pratique de la Voie), Lokakṣema 支婁迦讖, T.0224, *ce.8*.

DaSong sengshi lüe 大宋僧史略 (Aperçu historique des moines de la grande dynastie Song), Zanning 贊寧, T.2126, *ce.54, juan.3*.

« Daxue zhizhi » 大學直指 (Désignation directe de la *Grande Étude*), Ouyi Zhixu 藕益智旭, in *Ouyi dashi quanji*, *ce.19*, Taibei 台北, fojiao shuju 佛教書局, 1989.

Fozu lidai tongzai 佛祖歷代通載 (Histoire générale par époques des patriarches du bouddhisme), Nianchang 念常, T. 2036, *ce.49, juan.12*.

Fozu tongji 佛祖統紀 (Chroniques d'ensemble des patriarches du bouddhisme), Zhipan 志磐, T.2035, *ce.49, juan.10*.

Gaoseng zhuan 高僧傳 (Biographie des moines éminents), Huijiao 慧皎, T.2059, *ce.50*.

Daoxuan 道宣, *Guang Hongming ji* 廣弘明集 (Vaste Recueil de la propagation et de la clarification), T.2103, *ce.52, juan.27*.

Guxue zhe chanshi yulu 古雪哲禪師語錄 (Citations du maître Chan Guxue Zhe), Cuiyan Guxue 翠巖古雪, JB.208, *ce.28, juan.7*.

Hanshan laoren mengyou ji 憨山老人夢遊集 (Recueil de la promenade du vieillard Hanshan), Hanshan Deqing 憨山德清, X.1456, *ce.73*, 55 *juan*.

Hongming ji 弘明集 (Recueil de la propagation et la clarification), Sengyou 僧佑, T.2102, *ce.52*, *juan.5*.

Huayan jing zhuanji 華嚴經傳記 (Biographie du *Sūtra de l'ornementation fleurie*), Fazang 法藏, T.2073, *ce.51*.

Huayan yisheng jiaoyi fenqi zhang 華嚴一乘教義分齊章 (Chapitre de la classification du sens du Véhicule Unique de l'ornementation fleurie), Fazang 法藏, T.1866, *ce.45*, *juan.1*.

Jingde chuandeng lu 景德傳燈錄 (Recueil Jingde sur la transmission de la lampe), Daoyuan 道原, T.2076, *ce.51*.

Jingang bore boluomi jing 金剛般若波羅蜜經 (*Sūtra du diamant*), Kumārajiva 鳩摩羅什 (trad.), T.235, *ce.08*, *juan.2*.

Jingang bore shu 金剛般若疏 (Commentaires du *Sūtra du diamant*), Jizang 吉藏, T.1699, *ce.33*, *juan.1*.

Lengyan jing hezhe 楞嚴經合轍 (Suivie de l'ornière du *Sūtra de la concentration de la marche héroïque*), Tongrun 通潤, X.0289, *ce.14*, *juan.6*.

Lengyan jing milu 楞嚴經秘錄 (Note ésotérique du *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque*), Yisong 一松, X.0283, *ce.13*, *juan.6*.

Lengyan jing tongyi 楞嚴經通議 (Dissertation générale sur le *Sūtra de la Concentration de la marche héroïque*), Hanshan Deqing 憨山德清, X.279, *ce.12*, *juan.10*.

Lidai fabao ji 歷代法寶記 (Recueil du trésor du Dharma des générations successives), *s.n.*, T.2075, *ce.51*.

« Liezhuan » 列傳 (Recueil de biographies), N°57, Shenyue 沈約, in *Songshu* 宋書 (Histoire dynastique des Song), *juan.97*, Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 1974, p.2388.

Lingfeng Ouyi dashi zonglun 靈峰蕩益大師宗論 (Dissertation du principe du grand maître Ouyi de Lingfeng), Ouyi Zhixu 蕩益智旭, JB. 348, *ce.36, juan.1, juan.2, juan.3, juan.5*.

Liuzu dashi fabao tanjing 六祖大師法寶壇經 (Sūtra de l'Estrade du sixième patriarche), Zongbao 宗寶, T.2008, *ce.48, juan.1*.

« Lunyu dianqing » 論語點晴 (Mise en relief des Entretiens), Ouyi Zhixu 蕩益智旭, in *Ouyi dashi quanji* 蕩益大師全集 (Œuvres complètes du grand maître Ouyi), Taibei 台北, Fojiao shuju 佛教書局, 1989, Vol.19.

Mohe zhiguan yili zuanyao 摩訶止觀義例纂要 (Recueil essentiel des exemples de la méditation de la quiétude et la clairvoyance), Congyi 從義, X.921, *ce.56, juan.1*.

Sanjiao pingxin lun 三教平心論 (Dissertation impartiale des trois enseignements), Lui Mi 劉謐, T.2117, *ce.52, juan.1*.

Shijian jigu lue xuji 釋鑑稽古略續集 (Suite des *Annales historiques du miroir bouddhiste*), Huanlun 幻輪, T.2034, *ce.49, juan.49*.

Shishuo xinyu 世說新語 (Nouveau Recueil de propos mondains), Liu Yiqing 劉義慶, Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 1954.

Shishuo xinyu jianshu 世說新語箋疏 (Annotations du *Nouveau Recueil de propos mondains*), Yu Jiaxi 餘嘉錫, Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 1983.

Sishu zhangju jizhu 四書章句集注 (Commentaires sur les *Quatre Classiques*), Zhu Xi 朱熹, Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 1983.

Song gaoseng zhuan 宋高僧傳 (Biographie des moines éminents de la dynastie Song), Zanning 贊寧, T.2061, *ce.50*.

Tanjin wenji 鐔津文集 (Recueil de Tanjin), Qisong 契嵩, T.2115, *ce.52, juan.4*.

Tiantai jiuzu zhuan 天台九祖傳 (Biographie des neuf patriarches de l'école Tiantai), Shiheng 士衡, T.2069, *ce.51*.

Wanshan tonggui ji 萬善同歸集 (Accueil de la convergence des dix mille bontés), Yongming Yanshou 永明延壽, T.2017, *ce.48, juan.3*.

Wangsheng ji 往生集 (Recueil de la renaissance), Zhuhong 祿宏, T.2072, *ce.51*.

Weimo jing yuanshu 維摩經玄疏 (Exégèse du principe mystérieux du Sūtra de Vimalakīrti), Zhiyi 智顗, T.1777, *ce.38, juan.1*

Wudeng huiyuan 五燈會元 (Premier reçu des cinq lampes), Puji 普濟, X.1565, *ce.80, juan.11*.

Wulin xihu gaoseng shilüe 武林西湖高僧事略 (Notice biographique des moines éminents résidant près du lac de l'Ouest de Wulin), Yuanjin 元敬 et Yuanfu 元復, X.1526, *ce.77, juan.1*.

Wuxin lun 無心論 (Dissertation sur l'esprit non-intentionné), Bodhidharma 菩提達摩, T.2831, *ce.85, juan.1*.

Xianju pian 閑居編 (Rédaction du séjour retiré), Shi Zhiyuan 釋智圓, X.0949, *ce.56, juan.19*.

Xu Gaoseng zhuang 續高僧傳 (Suite de la *Biographie des moines éminents*), Daoxuan 道宣, T.2060, *ce.50*.

Yuanjue jing dashu shiyi chao 圓覺經大疏釋義鈔 (Notes de l'explication du sens du grand commentaire du Sūtra de l'Éveil parfait), Guifeng Zongmi 圭峰宗密, X.245, *ce.09*.

Yuanjue jinglüe shuchao 圓覺經略疏鈔 (Exégèse brève du Sūtra de l'Éveil parfait), Zongmi 宗密, X.0248, *ce.09*.

Yuanjue jing zhijie 圓覺經直解 (Explication directe du Sūtra de l'Éveil parfait), Hanshan Deqing 憨山德清, X.258, *ce.10, juan.1*.

Yunqi fahui 雲棲法彙 (Recueil de Dharma de Yunqi), Yunqi zhuhong 雲棲祿宏, JB.277, *ce.32, juan.15, juan.19*.

Yuanren lun 原人論 (Dissertation sur l'origine de l'Homme), Guifeng Zongmi 圭峰宗密, T.1886, *ce.45, juan.1*.

Zhaolun lüezhu 肇論略注 (Annotations brèves des *Dissertations de Sengzhao*), Hanshan 憨山, X.0873, *ce.54*.

Zhaolun shu 肇論疏 (Exégèse des *Dissertations de Sengzhao*), Yuankang 元康, T.1859, *ce.45*.

Zhaolun shu 肇論疏 (Exégèse des *Dissertations de Sengzhao*), Huida 惠達, X.0866, *ce.54, juan.1*.

Zheyi lun 折疑論 (Dissertation pour éliminer les doutes), Zicheng Miaoming 子誠妙明, T.2118, *ce.54, juan.1, juan.5*.

Zhongguan lunshu 中觀論疏 (Exégèse de *Zhongguan*), Jizang 吉藏, T. 1824, *ce.42, juan.2*.

Zongjing lu 宗鏡錄 (Notes sur le reflet du principe de l'esprit), Yongming Yanshou 永明延壽, T.2016, *ce.48*.

« *Zhongyong jie* » 中庸解 (Explication de l'*Invariable milieu*), Qisong 契嵩, in *Tanjin wenji* 鐔津文集 (Recueil de Tanjin), T.2115, *ce.52, juan.4*.

Zhongyong zhizhi 中庸直指 (Indication directe de l'*Invariable milieu*), Hanshan Deqing 憨山德清, Nanjing 南京, Jinling kejing chu 金陵刻經處, 2007.

Zhi buermen zhiyao chao 十不二門指要鈔 (Notes essentielles sur les dix portes la non-dualité), Siming Zhili 四明知禮, T.1928, *ce.46, juan.2*.

Zhouyi chanjie 周易禪解 (Explication de Chan du *Livre des mutations de la dynastie Zhou*), Ouyi Zhixu 藕益智旭, Yangzhou 揚州, Guangling shushe 廣陵書社, 2006.

Zimen jingxun 緇門警訓 (Maximes du bouddhisme), Rujin 如聿, T.2023, *ce.48, juan.1*.

Zibo Zunzhe quanji 紫柏尊者全集 (Œuvre complet du vénérable Zibo), Zibo Zhenke 紫柏真可, X.1452, *ce.73, juan.9*.

II – Sources secondaires

1. Langues occidentales

Abe Masao, *Zen and Western Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989.

Austin James H., *Selfless Insight: Zen and the Meditative Transformations of Consciousness*, London, The MIT Press, 2009.

Arghiresco Diana, *De la continuité dynamique dans l'univers confucéen : lecture néoconfucéenne du Zhongyong (中庸), nouvelle traduction du chinois classique et commentaire herméneutique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2013.

Billeter Jean François

——— *Leçon sur Tchouang-Tseu*, Paris, Éditions Allia, 2002.

——— *Études sur Tchouang-Tseu*, Paris, Éditions Allia, 2008.

Brook Timothy, *Praying for Power: Buddhism and the formation of gentry society in Late-Ming China*, Cambridge and London, Harvard University and the Harvard-Yenching Institute, 1993.

Bugault Guy, *La notion de « Prajna » ou de sagesse selon les perspectives du « Mahayana » ---- Part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique*, Paris, Collège de France, 1982.

Carré Patrick (trad.),

——— *Houang-po, Maître Tch'an du IX^e siècle : Entretiens*, Paris, Les Deux Océans, 1985.

——— *Introduction aux pratiques de la non-dualité : Commentaire du Sôûtra de la Liberté inconcevable*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2004.

——— *Le Sôûtra de l'Estrade du Sixième Patriarche Houei-neng (638-713)*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

——— *Sôûtra de la Connaissance transcendante en une seule formule d'éveil*, in *Sôûtra du Diamant et autres sôûtras de la Voie médiane*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2001.

—— *Soûtra de la Liberté inconcevable : Les enseignements de Vimalakîrti*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2000.

—— *Soûtra de l'Entrée à Lankâ : Lankavatarasutra*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2006.

Chan Wing-Tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

Cheng Anne

—— *Entretiens de Confucius* (trad.), Paris, Seuil, 1981.

—— *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, 1997.

—— « Bouddhisme et pensée des lettrés au III^e Siècle : le cas de Wang Bi (226-249) », in Despeux Catherine, *Bouddhisme et lettrés dans la Chine médiévale*, Paris, Peeters, 2002.

Cleary Thomas, *Entry into the Inconceivable: An Introduction to Hua-yen Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1983.

Cornu Philippe, Carré Patrick, *Soûtra du Diamant et autres soûtras de la Voie médiane*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2001.

Daisaku Ikeda, *Le Bouddhisme en Chine*, Couturiau Paul et Rollinat Christel (trad.), Monaco, Édition du Rocher, 1986.

Dean Kenneth, *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

Demiéville Paul (trad.), *Entretiens de Lin-Tsi*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1972.

De Miribel Jean, Vandermeersch Léon, *Sagesses chinoises : Un exposé pour comprendre, Un essai pour réfléchir*, Paris, Flammarion, 1997.

Despeux Catherine

—— *Soûtra de l'Éveil parfait et Traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule* (trad.), Paris, Librairie Arthème Fayard, 2005.

—— *Les Entretiens de Mazu, Maître chan du VIII^e siècle* (trad.), Paris, Les Deux Océans, 1999.

—— *Bouddhisme et lettrés dans la Chine médiévale* (éd.), Paris, Éditions Peeters, 2002.

Dieny Jean-Pierre, *Portrait anecdotique d'un gentilhomme chinois: Xie An, 320-385, d'après le Shishuo xinyu*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études chinoises, 1993.

Do-Dinh Piere, *Confucius et l'humanisme chinois*, Paris, Édition du Seuil, 1958.

Dürckheim Karlfried Graf, *La Voie de La Transcendance : L'Homme à la Recherche de son Intégralité*, Monaco, Éditions du Rocher, 1991.

Elisseeff Danielle, *Confucius : des mots en action*, Paris, Gallimard, 2003.

Epstein Shari Ruei-hua, *Boundaries of the Dao: Hanshan's (1546-1623) Buddhist commentary on the Zhuangzi*, thèse soutenue à Stanford University, 2006.

Etiemble, *Confucius*, Paris, Gallimard, 1956.

Faure Bernard

—— *Bouddhisme, philosophies et religions*, Paris, Flammarion, 1998.

—— *Le Bouddhisme Ch'an en Mal D'Histoire : Genèse d'une tradition religieuse dans la Chine T'ang*, Paris, École Française D'Extrême-Orient, 1989.

—— *Le traité de Bodhidharma* (trad.), Paris, Éditions Le Mail, 1986.

Graziani Romain

—— *Les corps dans le taoïsme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

—— *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, Paris, Gallimard, 2006.

—— *De la régence du monde à la souveraineté intérieure. Une étude des quatre chapitres de « L'art de l'esprit » du Guanzi*, thèse soutenue à l'Université Paris 7, 2001.

Gernet Jacques, *L'Intelligence de la Chine*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 296-297.

Hsu Sung-Peng,

—— *A Buddhist leader in Ming China: The Life and Thought of Hanshan Te-Ching*, Pennsylvania State University, 1979.

—— *Hanshan Te-Ch'ing: A Buddhist Interpretation of Taoism*, in *Journal of Chinese Philosophy*, Vol.2, Boston, D.Reidel Publishing Company, 1975.

Hureau Sylvie, *Kumārajīva : Conseiller des princes, Traducteur et Instigateur, D'un Orthodoxie Bouddhique en Chine*, thèse soutenue à l'Inalco, 2003.

Javary Cyrille J.-D., *Les trois sagesse chinoises : Taoïsme, confucianisme, bouddhisme*, Paris, Éditions Albin Michel, 2010.

Jorgensen John, *Inventing Hui-Neng, The Sixth Patriarch: Hagiography and Biography in Early Ch'an*, Leiden, Brill, 2005.

Jullien François,

—— *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 2007.

—— *Fonder la morale: Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Paris, Bernard Grasset, 1995.

—— *Le détour et l'accès : Stratégie du sens en Chine, en Grèce*, Paris, Bernard Grasset, 1995.

—— *Nourrir sa vie : à l'écart du bonheur*, Paris, Seuil, 2005.

—— *Traité de l'efficacité*, Paris, Bernard Grasset, 1996.

—— *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*, Paris, Seuil, 1998.

—— *Zhong Yong : La Régulation à usage ordinaire*, Imprimerie Nationale Éditions, Paris, 1993.

Kamenarovic Ivan P., *Agir, non-agir en Chine et en Occident : Du Sage immobile à l'homme d'action*, Les Éditions du Cerf, 2005.

Keown Damien, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Lamotte Étienne (trad.), *La Concentration de la marche héroïque (Sūramgamasamādhisūtra)*, Bruxelles, Institut Belge Des Hautes Études Chinoises, 1965.

Lavis Alexis (trad.), *Textes essentiels de la pensée chinoise : Confucius et le confucianisme*, Paris, Pocket, 2008.

Le Blanc Charles (trad.), *Les Entretiens de Confucius*, in *Philosophies confucianistes*, Paris, Gallimard, 2009.

Levi Jean,

—— *Le Lao-tseu, suivi des Quatre Canons de l'empereur Jaune* (trad.), Paris, Éditions Albin Michel, 2009.

—— *Les Œuvres de Maître Tchouang* (trad.), Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2006.

—— *Réflexions chinoises : lettrés, stratèges et excentriques de Chine*, Paris, Éditions Albin Michel, 2011.

Liou-Hway et Benedykt Gryn timer (trad.), *Lao-Tseu, Tchouang-Tseu*, in *Philosophes taoïstes*, Paris, Gallimard, 2010.

Magnin Paul, *La vie et l'œuvre de HUI SI 慧思 (515-577)*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1979.

Morel Françoise (trad.), *Le Soutra de l'Estrade du Don de la Loi*, Paris, Éditions de la Table Ronde, 2001.

Rémi Mathieu (trad.), « La Grande Étude », « La Pratique Équilibrée », in *Philosophes confucianistes*, Paris, Gallimard, 2009.

Robert Jean-Noël (trad.),

—— *Le Sûtra du Lotus*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1997.

—— *Quatre courts traités sur la Terrasse Céleste*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2007.

Ryckmans Pierre (trad.), *Les Entretiens de Confucius*, Paris, Gallimard, 1987.

Schwartz Benjamin, « Some polarities in Confucian thought », in Arthur F. Wright (ed.), *Confucianism and Chinese civilization*, New York, Atheneum, 1964.

Shengyan,

—— *Things Pertaining to Bodhi: The Thirty-seven Aids to Enlightenment*, Boston & London, Shambhala, 2010.

—— *The Method of No-Method: The Chan Practice of Silent Illumination*, Boston & London, Shambhala, 2008.

—— *Shattering The Great Doubt: The Chan Practice of Huatou*, Boston & London, Shambhala, 2009.

—— *Subtle Wisdom: Understanding Suffering, Cultivating Compassion through Ch'an Buddhism*, New York, Doubleday, 1999.

Shibata Maryse, Shibata Masumi (trad.), *L'Éveil subit de Houei-Hai et Dialogues du Tch'an*, Paris, Albin Michel, 1998.

Toulsaly Catherine (trad.), *Sixième Patriarche : Sûtra de la plate-forme*, Paris, Librairie You Feng, 1992.

Wang-Toutain Françoise, *Le bodhisattva Ksitigarbha en Chine du V^e au XIII^e Siècle*, Paris, Presses de l'École Française d'Extrême-Orient, 1998.

Watson Burton (trad.), *The complete works of Chuang Tzu*, New York, Columbia University Press, 1968.

Wu Peiyi, *The Confucian's progress: autobiographical writings in traditional China*, Oxford : Princeton University Press, 1990.

Yü Chüene-fang, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, New York, Columbia University Press, 1981.

Zürcher Erik, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden, Brill, 1959.

2. Langues chinoises

Cai jinchang 蔡金昌, « Ouyi Zhixu *Daxue zhizhi chutan* » 藕益智旭《大學直指》初探 (Premières Recherches sur la Désignation directe de la Grande Étude, d'Ouyi Zhixu), *Xingda zhongwen xuebao* 興大中文學報 (Journal de la recherche en langue chinoise, de l'Université de Zhongxing), N°21, 2007, pp. 253-272.

Cai Zhenfeng 蔡振豐, « Dao'an jingxu sixiang de zhuanzhe jizai geyi wenti shangde yiyi » 道安經序思想的轉折及在格義問題上的意義 (Le changement de la pensée de Dao'an dans ses préfaces des sūtras et la signification de ce changement vis-à-vis de la question de geyi), *Taiwan daxue wenshi zhexue bao* 台灣大學文史哲學報 (Journal de la philosophie, de la littérature et de l'histoire, de l'Université de Taiwan), N°48, 1998, pp. 251-292.

Chen Bing 陳兵, « WanTang yilai de sanjiao heyi sichao jiqi xiandai yiyi » 晚唐以來的三教合一思潮及其現代意義 (Le courant de pensée sur la fusion des trois enseignements à partir de la fin de la dynastie Tang et son impact sur l'époque contemporaine), *Sichuan shifan daxue xuebao : Shehui kexue ban* 四川師範大學學報：社會科學版 (Journal de la recherche, de l'École Normale Supérieure de Sichuan : pages des sciences sociales), Vol.34, N°4, 2007, pp. 38-45.

Cheng Hong 陳洪, Wang Honglei 王紅蕾, « Qian Qianyi yu Hanshan Deqing de yiduan sixiang yinyuan » 錢謙益與憨山德清的一段思想因緣 (Connection de la pensée entre Qian Qianyi et Hanshan Deqing), *Zhengzhou daxue xuebao* 鄭州大學學報 (Journal d'études de l'Université de Zhengzhou), Vol.40, N°6, 2007, pp. 113-115.

Chen Guying 陳鼓應, *Zhuangzi jinzhu jinyi* 莊子今注今譯 (Commentaires et traduction modernes du *Zhuangzi*), Beijing 北京, Shangye yinshu guan 商業印書館, 2007.

Chen Jian 陳堅, « YiFo jieYi, FoYi yijia — Du Zhixu Zhouyi chanjie » 以佛解易 佛易一家 — 讀智旭《周易禪解》 (S'appuyer sur le bouddhisme pour exprimer le *Livre des mutations*, le bouddhisme et le *Livre des mutations* sont de la même famille — la lecture de l'*Explication de Chan du Livre des mutations de la dynastie Zhou*, *Zhouyi yanjiu* 周易研究 (Recherche sur le *Livre des mutations de la dynastie Zhou*), N°4, 1998, pp. 15-20.

Chen Jinyi 陳進益, *Ouyi Zhixu "«Yi» Fo huitong" yanjiu* 滿益智旭「《易》佛會通」研究 (Recherche sur l'intercommunication faite par Ouyi Zhiyu entre le *Livre des Mutations* et le bouddhisme), thèse souvenue à Taipei 台北, Dongwu daxue 東吳大學, 2004.

Chen Lin 陳林, Duan Fangle 段方樂, « Lao Zhuang Xuanxue, Xiaosheng shiyou haishi Dasheng zhenkong — Sengzhao Wu biqian lun bianxi » 老莊玄學、小乘實有

還是大乘真空 — 僧肇《物不遷論》辨析 (Le *Laozi*, le *Zhuangzi* et l'École des Mystères appartiennent-ils à l'Existence réelle du Petit Véhicule ou à la Vacuité absolue du Grand Véhicule ? — Analyse de la *Dissertation sur les choses non changeantes* de Sengzhao), *Dongnan daxue xuebao : Zhixue shehui kexue ban* 東南大學學報：哲學社會科學版 (Journal de la recherche, de l'Université de Dongnan : pages des sciences sociales et philosophiques), Vol.7, N°.6, 2005, pp. 59-63.

Chen Songbai 陳松柏,

—— *Hanshan chanxue zhi yanjiu – yi zixing wei zhongxin* 憨山禪學之研究 — 以自性為中心 (Recherche sur l'étude du Chan par Hanshan — centrée sur la nature innée), thèse souvenue à Taizhong 台中, Donghai daxue 東海大學, 1996.

—— « Hanshan Laoxue zhong Dao zhi duoyi xing zhishe yu zhongji guanhuai » 憨山老學中“道”之多義性指涉與終極關懷 (Références aux multiples sens et intentions finales sur le Dao dans l'étude du *Laozi* de Hanshan), *Huafan daxue diqici rofo huitong xueshu yantao hui lunwen ji* 華梵大學第七次儒佛會通學術研討會論文集 (Recueil des dissertations du septième colloque sur l'étude de l'intercommunication du confucianisme et du bouddhisme de l'Université Huafan), N°9, 2003, pp. 148-162.

—— « Hanshan Laoxue zhi sikao fangshi yu shijian tezhi » 憨山老學之思考方式與世間特質 (Modes de réflexion sur l'étude du *Laozi* de Hanshan), *Huafan daxue diliuci rofo huitong xueshu yantao hui lunwen ji* 華梵大學第六次儒佛會通學術研討會論文集 (Anthologie des dissertations du sixième colloque consacré aux recherches sur le syncrétisme du confucianisme et du bouddhisme), Vol.2, 2002, pp. 321-342.

Chen Songbai 陳松柏, Zhou Lizhen 周麗楨, « WanMing chanseng Hanshan shengsi xue sixiang zhi yili tezhi » 晚明禪僧憨山生死學思想之義理特質 (Caractéristiques et principes théoriques de la pensée de Hanshan, moine de Chan, à la fin de la dynastie Ming, sur l'étude de la vie et de la mort), *Tongshi jiaoyu yu kuayu yanjiu* 通識教育與跨域研究 (Éducation libérale et recherches interdomaines), Vol.1, N°2, 2006, pp. 1-24.

Chen Yinque 陳寅恪

—— « *Xiaoyao you Xiang Guo yi ji Zhi Dun yi tanyuan* » 逍遙遊向郭義及支遁義探源 (Recherche de la source du sens de la liberté de Guo Xiang, de Xiang Xiu et de Zhi Dun), *Qinghua daxue xuebao* 清華大學學報 (Journal of Tsinghua University), N°2, 1937, pp. 309-314.

—— *Shencha baogao* 審查報告 (Rapport de vérification), in Feng Youlan 馮友蘭, *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史, xia, Shanghai 上海, Shanghai guji 上海古籍, 1980.

Chen Yunqing 陳運星, *Rodafo sanjiao tiaohelun zhi yanjiu — yi Hanshan Deqing de huitong sixiang weilu* 儒道佛三教調合論之研究 — 以憨山德清的會通思想為例 (Recherches sur le syncrétisme des trois enseignements : le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme — à partir de la pensée du syncrétisme de Hanshan), mémoire de master souvenu à Taoyuan 桃園, Zhongyang daxue 中央大學, 1991.

Cui Sen 崔森, *Hanshan sixiang yanjiu* 憨山思想研究 (Recherches sur la pensée de Hanshan), mémoire de master souvenu à Chengdu 成都, Sichuan lianhe daxue 四川聯合大學, 1997.

Cui Dahua 任大華, *Zhuangxue yanjiu* 莊學研究 (Recherche sur les études du Zhuangzi), Beijing 北京, Renmin chubanshe 人民出版社, 1992.

Dai Jicheng 戴繼誠, « Zibo dashi de “pingsheng san dafu” yu Hanshan dashi de “weixue you sanyao” » 紫柏大師的“平生三大負”與憨山大師的“為學有三要” (« Trois Grandes Charges exercées pendant sa vie », par maître Zibo et « Trois Principes d’Apprendre » du maître Hanshan), *Fayin* 法音 (Voix de la Loi), N°12, 2004, pp.15-18.

Dong Qun 董群, « Yanshou dui Zongmi ChanJiao ronghe lun sixiang de jicheng he fazhan » 延壽對宗密禪教融合論思想的繼承和發展 (Reprise et développement de la pensée de Yanshou sur la fusion entre le Chan et l’Enseignement de Zongmi), in Hangzhou foxue yuan 杭州佛學院, *Yongming Yanshou dashi yanjiu* 永明延壽大師研究 (Recherche sur le maître Yongming Yanshou), Beijing 北京, Zongjiao wenhua chubanshe 宗教文化出版社, 2005, pp. 67-72.

Du Doucheng 杜鬥城, *Zhengshi fojiao ziliao leibian* 正史佛教資料類編 (Classification des documents bouddhistes de l’histoire officielle), ZS.0001.

Du Zhengqian 杜正乾, « Tang Shi Shenqing *Beishan lu chuyi* » 唐釋神清《北山錄》芻議 (Discussion sur le *Beishan lu* de Shi Shenqing de la dynastie Tang), *Yantai shifan xueyuan xuebao : Zhexue shehui xue ban* 煙台師範學院學報：哲學社會科學版 (Journal de la recherche, de l'École Normale Supérieure de Yantai : pages des sciences sociales et philosophiques), N°2, 2006, p. 37-38.

Fang Yong 方勇, Yang Yan 楊妍, « Lun Wei Jin foxue yu Zhuangzi xue de huxiang yizhong » 論魏晉佛學與莊子學的互相倚重 (Dissertation sur les échanges entre l'étude bouddhiste et celle du Zhuangzi, aux époques de Wei et Jin), *Zhejiang daxue xuebao : renwen shehui kexue ban* 浙江大學學報：人文社會科學版 (Journal de la recherche, de l'Université de Zhejiang : pages des sciences sociales et humaines), Vol.34, N°3, 2004, pp. 126-133.

Fang Yong 方勇, « Zhuangzi xiaoyao yi you xuanxue hua xiang foxue hua de zhuanbian » 莊子逍遙義由玄學化向佛學化的轉變 (Changements du sens du *xiaoyao*, du *Zhuangzi*, de la caractéristique de l'École des Mystères à celle de la doctrine bouddhiste), *Wenshi zhishi* 文史知識 (Connaissances sur la littérature et l'histoire), N°10, 2000, pp. 77-81.

Fan Shuzhi 樊樹志, *WanMing shi (1573-1644 nian)* 晚明史 (1573—1644年) (Histoire de la fin de la dynastie Ming: 1573-1644), 2 vol, Shanghai 上海, Fudan daxue chubanshe 復旦大學出版社, 2003.

Gao Feng 高峰, « Lun Zibo dashi zhisi » 論紫柏大師之死 (Dissertation sur la mort du maître Zibo), *Jiamusi daxue shehui kexue xuebao* 佳木斯大學社會科學學報 (Journal de la recherche en sciences sociales, de l'Université de Jiamusi), Vol.23, N°6, 2005, pp. 85-88.

Ge Jingping 葛靜萍, *Hanshan dashi yu wanMing shehui* 憨山大師與晚明社會 (Le maître Hanshan et la société à la fin de la dynastie Ming), mémoire de master souvenu à Guiyang 貴陽, Guizhou daxue 貴州大學, 2007.

Guo Jianyun 郭建雲, *Hanshan Deqing « Zhuangzi neipian zhu » zhi yanjiu* 憨山德清《莊子內篇注》之研究 (Recherches sur les *Annotations des Chapitres Internes de Zhuangzi* de Hanshan Deqing), mémoire de master souvenu à Suzhou 蘇州, Suzhou daxue 蘇州大學, 2011.

Han Guolang 韓國良, « Shi Dao'an yu Wei Jin yuanxue » 釋道安與魏晉玄學 (Shi Dao'an et l'École des Mystères, des époques de Wei et Jin), *Zongjiao xue yanjiu* 宗教學研究 (Recherches sur l'étude des religions), N°4, 2008, pp. 71-76.

Han Huanzhong 韓煥忠,

—— « Mingjiao Qisong yu rujia Sishu » 明教契嵩與儒家四書 (Mingjiao Qisong et les *Quatre Livres* du confucianisme), Taiyuan 太原, *Wutai shan yanjiu*, N°2, 2011, pp. 3-8.

—— « Gaoseng nengjie Nanhua yi – Hanshan Deqing de Zhuangzi neipian zhu » 高僧能解南華意—憨山德清的《莊子內篇注》 (Moine éminent étant capable de comprendre le sens du *Nanhua* — les *Annotations des Chapitres internes du Zhuangzi*, de Hanshan Deqing), *Wutai shan yanjiu* 五台山研究 (Recherche des monts Wutai), N°2, 2010, pp. 26-31.

Han Jianying 韓劍英, *Songchu Gushan Zhiyuan « Zhongyong » sixiang tanxi* 宋初孤山智圓“中庸”思想探析 (Analyses et recherches sur la pensée de « l'Invariable milieu » de Gushan Zhiyuan, du début de la dynastie Song), in Li Silong 李四龍 (éd.), *Foxue yu Guoxue — Lou Yulie jiaoshou qi zhijin wu songshou wenji* 佛學與國學——樓宇烈教授七秩晉五頌壽文集 (Études du bouddhisme, des sciences et des arts propres à la Chine — Recueil d'articles pour fêter la soixante-quinzième anniversaire du Professeur Lou Yulie), Beijing 北京, Jiuzhou chubanshe 九州出版社, 2009, pp. 177-186.

Han Yi 韓毅, « Songchu shengren dui rujia Zhongyong sixiang de renshi yu huiying—Yi Shi Zhiyuan he Shi Qisong wei zhongxin de kaocha » 宋初僧人對儒家中庸思想的認識與回應——以釋智圓和釋契嵩為中心的考察, *Zhonghua wenhua luntan*, N°3, 2005, pp. 92-99.

Hong Xiuping 洪修平, Chen Hongbing 陳紅兵, *Zhongguo foxue zhi jingshen* 中國佛學之精神 (Esprit de l'étude du bouddhisme chinois), Shanghai 上海, Fudan daxue chubanshe 復旦大學出版社, 2009.

Hong Xiuping 洪修平,

—— « Fojiao de Zhongguo hua yu Sengzhao de zhixue sixiang » 佛教的中國化與僧肇的哲學思想 (La sinisation du bouddhisme et la pensée

philosophique de Sengzhao), *Fudan xuebao : shehui kexue ban* 復旦學報: 社會科學版 (Journal de la recherche de l'Université de Fudan : pages des sciences sociales), N°4, 1988, pp. 35-42.

—— « Rufodao sanjiao guanxi yu Zhongguo fojiao de fazhan » 儒佛道三教關係與中國佛教的發展 (Rapports entre les trois enseignements : le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme et le développement du bouddhisme chinois), *Nanjing daxue xuebao : Zhexue·renwen kexue·shehui kexue* 南京大學學報: 哲學·人文科學·社會科學 (Journal de la recherche, de l'Université de Nanjing : Philosophie, Sciences humaines et Sciences sociales), Vol.30, N°3, 2002, pp. 81-93.

—— « Mingdai sida gaoseng yu sanjiao heyi » 明代三大高僧與三教合一 (Quatre moines éminents de la dynastie Ming et le syncrétisme des trois enseignements), in Hong Xiuping 洪修平, *Zhongguo fojiao yu Ru Dao sixiang* 中國佛教與儒道思想 (Le bouddhisme chinois et la pensée confucéenne et taoïste), Beijing 北京, Zongjiao wenhua chubanshe 宗教文化出版社, 2000, pp. 227-240.

—— « Sui Tang rufodao sanjiao guanxi jiqi xueshu yingxiang » 隋唐儒佛道三教關係及其學術影響 (Rapports entre les trois enseignements : le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme, aux dynasties Sui et Tang et son influence sur la recherche académique), *Nanjing daxue xuebao : Zhexue·renwen kexue·shehui kexue* 南京大學學報: 哲學·人文科學·社會科學 (Journal de la recherche, de l'Université de Nanjing : Philosophie, Sciences humaines et Sciences sociales), Vol.40, N°6, 2003, pp. 137-146.

Hong Yanni 洪燕妮, « Deqing yu Zhixu dui Zhongyong de quanshi » 德清與智旭對《中庸》的詮釋 (Interprétations que Deqing et Zhixu font à propos de l'Invariable milieu), *Shijie zongjiao yanjiu*, N.4, 2012 pp. 158-163.

Huang Hongbing 黃紅兵, « Shi Deqing he Shi Xingtong erren de Zhuangxue sixiang yuqi bijiao » 釋德清和釋性通二人的莊學思想及其比較 (La pensée de l'étude du Zhuangzi de Shi Deqing et de Shi Xingtong et leur comparaison), *Leshan shifa xueyuan xuebao*, Vol.25, N°3, 2010, pp. 116-128.

あらき けんご 荒木見悟,

—— *Fojiao yu rujiao* 佛教與儒教 (Le bouddhisme et le Confucianisme), Du Qin 杜勤, Shu Zhitian 舒志田 (trad.), Zhengzhou 鄭州, Zhongzhou guji chubanshe 中州古籍出版社, 2005.

—— *Mingmo qingchu de sixiang yu fojiao* 明末清初的思想與佛教 (La pensée à la fin de la dynastie Ming et au début de la dynastie Qing et le bouddhisme), Lao Zhaoheng 廖肇亨 (trad.), Shanghai 上海, Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2010.

Huang Xianian 黃夏年, « Dao'an "benwu" sixiang chutan » 道安“本無”思想初探 (Première recherche sur la pensée de « benwu » de Dao'an), *Zhongguo wenhua* 中國文化 (Culture chinoise), N°12, 1950, pp. 120-123.

Hu Zhongcai 胡中才, « Dao'an zhuzuo kaoxi » 道安著作考析 (Analyse des œuvres de Dao'an), *Xiangfan xueyuan xuebao* 襄樊學院學報 (Journal de la recherche, de l'Institut de Xiangfan), Vol.30, N°9, 2009, pp. 24-27.

Ji Zhichang 紀志昌, « Huilin *Baihei lun* rufo jiaoshe zhi sili tanwei — yiqi yunyong 'deyi' fangshi weizhu suozuo de guancha » 慧琳〈白黑論〉儒佛交涉之思理探微 — 以其運用「得意」方式為主所作的觀察 (Recherches sur les rapports entre le confucianisme et le bouddhisme, dans *la Dissertation du blanc et du noir*, de Huilin – observés à partir de la façon des « idées réalisées »), *Wen yu zhe* 文與哲 (Littérature et philosophie), vol.18, 2011, pp. 201-240.

Jian Chanteng 江燦騰, « WanMing fojiao fuxing yundong beijing de kaocha – yi Hanshan Deqing zai Jinling Da Bao'en si de molian weili » 晚明佛教復興運動背景的考察 — 以憨山德清在金陵大報恩寺的磨煉為例 (Examen sur le contexte de la renaissance du bouddhisme, à la fin de la dynastie Ming — tel que Hanshan l'a connu, au monastère du Da Bao'en de Jinling comme exemple), *Dongfang zongjiao yanjiu* 東方宗教研究 (Recherches sur les religions de l'Orient), N°1, 1987, pp. 191-202.

Liantian Maoxiong 鎌田茂雄, *Jianming Zhongguo fojiao shi* 簡明中國佛教史 (Histoire concise du bouddhisme chinois), Zheng Pengnian 鄭彭年 (trad.), Taipei 台北, Huayu chubanshe 華宇出版社, 1988.

Li Mingfang 李明芳, « Sengzhao *Wu buqian lun* lüelun » 僧肇《物不遷論》略論 (Dissertation brève sur la *Dissertation sur les choses non changeantes*, de Sengzhao),

Dongwu zhexue xuebao 東吳哲學學報 (Journal de la recherche philosophique, de l'Université de Dongwu), N°3, 1998, pp. 29-41.

Li Rong 李蓉, « Chengguan de shengping jiqi sixiang » 澄觀的生平及其思想 (La vie et la pensée de Chengguan), *Foxue yanjiu* 佛學研究 (Recherches sur les études bouddhistes), N°1, 2002, pp. 151-155.

Lin Jiping 林繼平, « Cong Yangming Hanshan zhi shi Daxue kan rufo jiangjie » 從陽明憨山之釋大學看儒佛疆界 (Percevoir la frontière entre le confucianisme et le bouddhisme à travers les commentaires de la *Grande Étude* de Yangming et de Hanshan), *Xiandai fojiao xueshu yekan* 現代佛教學術業刊 (Magazine de la science du bouddhisme contemporain), N.90, 1980, pp.239-260.

Lin Yichun 林懿純, « Fafu daozen, liding Lao Zhuang — Shi Xingtong *Nanhua fafu jie Zhuang lichang xilun* » 發覆道真，釐定老莊—釋性通《南華發覆》解莊立場析論 (Révéler l'authenticité du Dao et définir Laozi et Zhuangzi — Analyse des perspectives exégétiques sur le *Zhuangzi* de la *Révélation du Zhuangzi* écrite par Shi Xingtong), *Dongya hanxue yanjiu* 東亞漢學研究 (Recherche sur les études sinologiques de l'Asie de l'Est), N°3, 2013, pp. 63-72.

Liu Cunren 柳存仁 et Judith Berling, « Yuandai mengguren tongzhi shiqi de sanjiao rushidao » 元代蒙古人統治時期的三教 儒釋道 (les trois enseignements tels que le bouddhisme, le confucianisme et le taoïsme pendant le règne des Mongols de la dynastie Yuan), *Siyuyan* 思與言 (la pensée et les paroles), N°12, 1990, pp. 165-193.

Liu Guijie 劉貴傑,

—— « Dongjin Dao'an sixiang xilun » 東晉道安思想析論 (Dissertation et analyse sur la pensée de Dao'an de Jin de l'Est), *Zhonghua foxue xuebao* 中華佛學學報 (Journal d'études de l'Études bouddhistes chinoises), N°4, 1991, pp. 235-285.

—— « Qisong sixiang yanjiu – fojiao sixiang yu rujia xueshuo zhi jiaoshe » 契嵩思想研究 — 佛教思想與儒家學說之交涉 (Recherche sur la pensée de Qisong — les rapports entre la pensée du bouddhisme et la théorie du confucianisme), *Zhonghua foxue xuebao* 中華佛學學報 (Journal d'études de l'Études bouddhistes chinoises), N°2, 1988, pp. 213-238.

—— « Sengzhao sixiang zhi jichu » 僧肇思想之基礎 (Base de la pensée de Sengzhao), *Huagang foxue xuebao* 華岡佛學學報 (Journal des études bouddhistes de Huagang), N°8, 1985, pp. 311-358.

Liu Guoliang 劉國梁, « *Shilun Lao Zhuang sixiang dui Sengzhao de yingxiang* » 試論老莊思想對僧肇的影響 (Dissertation sur l'influence qu'exercent la pensée de Laozi et celle de Zhuangzi sur Sengzhao), *Qilu xuekan* 齊魯學刊 (Journal de la recherche de Qilu), Vol.4, 1987, pp. 83-87.

Liu Lingdi 劉玲娣, *HanWei Liuchao Laoxue yanjiu* 漢魏六朝老學研究 (Recherche sur les études de Laozi à de la dynastie Han et des six dynasties), thèse souvenue à Wuhan 武漢, Huazhong shifan daxue 華中師範大學, 2005.

Liu yijun 劉怡君, « Hanshan Dashi Laozi Daodejing jie zhong “faxian zongzhi”, “faming quxiang”, “faming gongfu”, “faming tiyong” “faming guiqu” zhupian zhi yili neiyun tanxi » 憨山大師《老子道德經解》中〈發現宗旨〉、〈發明趣向〉、〈發明工夫〉、〈發明體用〉、〈發明歸趣〉諸篇之義理內蘊探析 (Analyse et recherche sur le principe de la pensée des chapitres tels que ‘découvrir le principe’, « éclaircir l'intention », « éclaircir la maîtrise de la pratique », « éclaircir le fondement et la mise en œuvre » et « éclaircir le but » dans les *Annotations du Daodejing de Laozi* du maître Hanshan), *Huayan zhuanzong xueyuan foxue yanjiu suo lunwen ji* 華嚴專宗學院佛學研究所論文集 (Recueil des dissertations du département des études bouddhistes de l'Institut de l'école Huayan), s.d., pp. 1-21.

Liu Zeliang 劉澤亮, « *Zhouyi chanjie zhexue zhihui tongguan* » 《周易禪解》哲學智慧通觀 (Observations générales sur la sagesse philosophique de l'*Explication de Chan*, du *Livre des Mutations*, de la dynastie Zhou), *Diqi jie rufo huitong xueshu yantao hui lunwen ji* 華梵大學第七屆儒佛會通學術研討會論文集 (Recueil des dissertations du septième colloque sur l'étude de l'intercommunication du confucianisme et du bouddhisme, de l'Université Huafan), 2003, pp. 445-453.

Li Xia 李霞,

—— « Hanshan de sanjiao ronghe lun » 憨山德清的三教融合論 (Dissertation sur la fusion des trois enseignements de Hanshan), *Anhui shixue* 安徽史學 (Études de l'Histoire d'Anhui), N°1, 2001, pp. 16-19.

—— « Lun Mingdai fojiao de sanjiao heyi shuo » 論明代佛教的三教合一說 (Dissertation sur l'idée de la fusion des trois enseignements que professe le bouddhisme de la dynastie Ming), Anhui daxue xuebao 安徽大學學報: 哲學社會科學版 (Journal de la recherche, de l'Université d'Anhui: pages des sciences sociales et philosophiques), Vol.24, N°5, 2000, pp. 54-62.

——Yuanrong zhisi: rudaofu jiqi guanxi yanjiu 圓融之思: 儒道佛及其關係研究 (Réflexion sur l'harmonisation: Recherches sur le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme et leurs rapports), Hefei 合肥, Anhui daxue chubanshe 安徽大學出版社, 2005.

Li Yangzheng 李養正, « Shilun Zhi Dun, Sengzhao yu daojia (daojiao) chongxuan sixiang de guanxi » 試論支遁、僧肇與道家 (道教) 重玄思想的關係 (Dissertation sur les rapports entre Zhi Dun, Sengzhao et la pensée du Double Mystère du taoïsme), Zongjiao xue yanjiu 宗教學研究 (Recherches sur l'étude des religions), N°2, 1997, pp. 64-73.

Li Yichun 李懿純, Hanshan Deqing zhu « Zhuang » zhi yanjiu 憨山德清註《莊》之研究 (Étude sur les commentaires du Zhuangzi de Hanshan Deqing), Taibei 台北, Hua Mulan wenhua chubanshe 花木蘭出版社, 2008.

Liao Minghuo 廖明活, Zhuangzi, Guo Xiang, Zhi Dun de xiaoyao yi shixi 莊子、郭象、支遁的逍遙義試析 (Analyse du sens du xiaoyao, interprété par Zhuangzi, Guo Xiang et Zhi Dun), in Sun Changwu 孫昌開, Chen Hong 陳洪, Zongjiao sixiang shi lunji 宗教思想史論集 (Recueil des dissertations sur l'Histoire de la pensée des religions), Tianjin 天津, Nankai daxue chubanshe 南開大學出版社, 2008, pp. 66-79.

Liu Haotao 劉海濤, « Hanshan Deqing zhu Zhuang shijian xiangguan wenti zailun — Jianyu Wang Honglei boshi shangque » 憨山德清注《莊》時間相關問題再論—兼與王紅蕾博士商榷 (Nouvelle dissertation à propos de la date à laquelle Hanshan a annoté le Zhuangzi — Discussion menée conjointement avec le docteur Wang Honglei), Chongqing shifan daxue xuebao : zhexue shehui kexue ban 重慶師範大學學報: 哲學社會科學版 (Journal de la recherche, de l'École Normale Supérieure de Chongqing : pages des sciences sociales et philosophiques), N°4, 2008, pp. 23-26.

Longhui 龍晦, « Lun Hanshan dashi de zhongxing caoxi yuqi chanxue » 論憨山大師的中興曹溪及其禪學 (Dissertation sur la restauration de Caoxi par le maître

Hanshan et son étude de Chan), in *Longhui wenji* 龍晦文集 (Recueil de Longhui), Chengdu 成都, Bashu shushe 巴蜀書社, 2009, pp. 60-68.

Luo Yongji 羅永吉, *Sishu Ouyi jie yanjiue* 四書蕩益解研究 (Recherche sur les *Commentaires des Quatre Livres d'Ouyi*), Taibei 台北, Hua Mulan chubanshe 花木蘭出版社, 2007.

Ouyang xiaojian 歐陽小建, Chen Jian 陳堅, « Ji Rujia zhiyan shuo Fojia zhili—Lun Zhixu dui *Daxue* de foxue hua jiedu » 藉儒家之言說佛家之理——論智旭對《大學》的佛學化解讀 (S'appuyer sur les paroles du confucianisme pour promulguer le principe du bouddhisme — Dissertation à propos de l'interprétation, à la façon bouddhiste de la *Grande Étude*), *Lilun xuekan*, N°3, 2012, pp. 73-76.

Pan Guiming 潘桂明, « “Sida gaoseng” menxia de jushi quntin » “四大高僧” 門下的居士群體 (Communauté des bouddhistes laïcs des écoles des « Quatre moines éminents »), in Pan Guiming 潘桂明, *Zhongguo jushi fojiao shi* 中國居士佛教史 (Histoire des bouddhistes laïcs chinois), Beijing 北京, Zhongguo shehui kexue chubanshe 中國社會科學出版社, 2000, pp. 775-796.

Peng Ziqiang 彭自強,

—— *Fojiao yu rudao de congfu – yi Han Wei liangJin shiqi wei zhongxin yu ronghe* 佛教與儒道的衝突與融合 (conflits et fusions du bouddhisme avec le confucianisme et le taoïsme), Chengdu 成都, Bashu shushe 巴蜀書社, 2000.

—— « Zhi Dun “Jise” yi shixi » 支遁“即色”義試析 (Analyse du sens de *jise*, de Zhi Dun), *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 (Recherche sur les religions du monde), N°4, 2000, pp. 47-55.

Qi Xia 漆俠, *Songxue de fazhan yu yanbian* 宋學的發展和演變 (Développement et évolution des Études Song), Shijiazhuang 石家莊, Hebei renmin 河北人民, 2002.

Qin Huai 秦淮, « Sengzhao dai liangzhong wenhua zhijian » 僧肇在兩種文化之間 (Sengzhao entre deux cultures), *Anhui daxue xuebao : Zhexue shehui kexue ban* 安徽大學學報：哲學社會科學版 (Journal de la recherche, de l'Université d'Anhui: pages des sciences sociales et philosophiques), Vol.25, N°4, 2001, pp. 106-110.

Ren Jiyu 任繼愈, *Zhongguo fojiao shi* 中國佛教史, *juan.2*, Beijing 北京, Zhongguo shehui kexue chubanshe 中國社會科學出版社, 1981.

Ren Yimin 任宜敏, *Zhongguo fojiao shi: Mingdai* 中國佛教史：明代 (Histoire du bouddhisme chinois : la dynastie Ming), Beijing 北京, Renmin chubanshe 人民出版社, 2009.

Shi Huiyun 釋會雲, *Shi Hanshan sanjiao huitong sixiang zhi yanjiu ----- yi « Zhuangzi neipian zhu » wei zhongxin* 釋德清三教會通思想之研究 —— 以《莊子內篇注》為中心 (Recherches sur la pensée du syncrétisme des trois enseignements de Shi Hanshan — centrées sur les *Annotations des Chapitres internes du Zhuangzi*), mémoire de master souvenu à Jiayi 嘉義, Nanhua daxue 南華大學, 1998.

Shi Jianye 釋見曄, « Yi Hanshan weili tanjiu wanMing fojiao zhi “fuxing” neihan » 以憨山為例探究晚明佛教之“復興”內涵 (Recherche sur la signification de la « renaissance » du bouddhisme à la fin de la Dynastie Ming en s'appuyant sur l'exemple de Hanshan), *Zhonghua foxue yanjiu* 中華佛學研究 (Recherche sur l'étude du bouddhisme chinois), N°2, 1998, pp. 231-249.

Shi Shengyan 釋聖嚴, *Mingmo Zhongguo fojiao zhi yanjiu* 明末中國佛教之研究 (Recherches sur le bouddhisme chinois de la fin de la dynastie Ming), Guan Shiqian 關世謙 (trad.), Taipei 台北, Taiwan xuesheng shuju 台灣學生書局, 1988.

Shi Yinshun 釋印順,

—— *Chengfo zhidao* 成佛之道 (La Voie pour devenir bouddha), Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 2010.

—— *Fozai renjian* 佛在人間 (Les bouddhas sont dans le monde humain), Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 2010.

—— *Kongzhi kanjiu* 空之探究 (Recherches sur la Vacuité), Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 2011.

—— *Rulai zang zhi yanjiu* 如來藏之研究 (Recherches sur le trésor de Tathāgata), Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 2011.

—— *Weishi xue tanyua* 唯識學探源 (Recherches de l'origine de l'étude de Rien que conscience), Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 2011.

—— *Xingkong xue tanyuan* 性空學探源 (Recherches de l'origine de l'étude de la Vacuité de la nature innée), Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 2011.

—— *Zhongguo chanzong shi* 中國禪宗史 (Histoire de l'école Chan en Chine), Nanchang 南昌, Jiangxi renmin chubanshe 江西人民出版社, 2007.

Su Meiwen 蘇美文, « *Cong "yi Zhuang ji Fo" dao "yi Fo jie Zhuang"* », 從「以莊解佛」到「以佛解莊」 (De « utiliser le *Zhuangzi* pour commenter le bouddhisme » à « utiliser le bouddhisme pour commenter le *Zhuangzi*), *Zhonghua jishu xueyuan xuebao* 中華技術學院學報 (Journal de la recherche, de l'Institut chinois de la Technique), Vol.30, 2004, pp. 31-47.

Sun Yunan 孫宇男, « *Hanshan Deqing : Yuanrong huayi de fodao guan* » 憨山德清：圓融化一的佛道觀 (Hanshan Deqing : le point de vue harmonisé et fusionné sur le bouddhisme et le taoïsme), *Zhongguo zongjiao* 中國宗教 (Religions chinoises), N°9, 2012, pp. 50-51.

Su Xiaoxu 蘇曉旭, « *Nanhua fafu yu Zhuangzi neipian zhu shiyi bijiao ji chengshu niandai* » 《南華發覆》與《莊子內篇注》釋義比較及成書年代考 (La comparaison de l'interprétation de la *Révélation du Zhuangzi* et les *Annotations des Chapitres internes du Zhuangzi* et la date d'achèvement de ces œuvres), *Zhoukou shifan xueyuan xuebao* (Journal de la recherche, de l'École Normale Supérieure de Zhoukou 周口師範學院學報), Vol.27, N°3, 2010, pp. 26-29.

Tang Yijie 湯一介,

—— « *Guanyu sengzhao zhu Daode jing wenti* —— silun chuangjian zhongguo jieshi xue wenti » 關於僧肇注《道德經》問題——四論創建中國解釋學問題 (À propos des questions des annotations du *Daode jing* écrites par Sengzhao — Quatre discussions sur les questions de la fondation de l'herméneutique en Chine), *Xueshu yuekan* 學術月刊 (Mensuel académique), N°7, 2000, pp. 22-25.

—— *Fojiao yu Zhongguo wenhua* 佛教與中國文化 (Le bouddhisme et la culture chinoise), Beijing 北京, Zongjiao wenhua chubanshe 宗教文化出版社, 1999.

Tong Minjuan 仝敏娟, *Ouyi Zhixu « Zhongyong zhizhi » sixiang yanjiu* 蕩益智旭《中庸直指》思想研究 (Recherches sur la pensée de la *Désignation directe de l'Invariable milieu* d'Ouyi Zhixu), mémoire de master souvenu à Xiamen 廈門, Xiamen daxue 廈門大學, 2009.

Wang Chunhong 汪春泓, « Zai fomen yu wenchang zhijian – Shenqing Beishan lu yanjiu » 在佛門與文場之間——神清《北山錄》研究 (Entre le milieu bouddhiste et celui des lettrés — Recherches sur le Beishan lu de Shenqing), *Beijing daxue xuebao* (Journal de la recherche, de l'Université de Pékin 北京大學學報), N°6, 2002, pp. 78-86.

Wang Kaifu 王開府, *Hanshan rufo huitong sixiang shuping — Jianlun qidui « Daxue », « Zhongyong » zhi quanshi* 憨山德清儒佛會通思想述評—兼論其對《大學》、《中庸》之詮釋 (Compte rendu de la pensée du syncrétisme du confucianisme et du bouddhisme de Hanshan — ainsi que le compte rendu de ses commentaires de la *Grande Étude* et de l'*Invariable milieu*), in *Di sancifor huitong xueshu yantao hui lunwen xuanji* 第三次儒佛會通學術研討會論文選輯 (Anthologie des dissertations du troisième colloque de recherches sur le syncrétisme du confucianisme et du bouddhisme), 1998, pp. 170-198.

Wang Honglei 王紅蕾,

—— « Cong Hanshan Deqing de jiaowang kan wanMing conglin yu shilin de sixiang hudong » 從憨山德清的交往看晚明叢林與士林的思想互動 (Percevoir l'interaction entre le milieu bouddhiste et le milieu des lettrés à travers la fréquentation de Hanshan Deqing), *Nankai xuebao* (Journal de la recherche, de Nankai 南開學報), N°3, 2007, pp. 110-102.

—— *Hanshan yu wanming shilin* 憨山德清與晚明士林 (Hanshan et le milieu des lettrés à la fin de la dynastie Ming), Beijing 北京, Zhongguo shehui kexue chubanshe 中國社會科學出版社, 2010.

—— « Hanshan Deqing zhu Zhuang dongji yu niandai kao » 憨山德清注莊動機與年代考 (Examen des raisons pour lesquelles Hanshan annote le *Zhuangzi* et la date de la rédaction de ces annotations), *Beifang luncong* 北方論叢 (Collection des dissertations du Nord), N°2, 2007, pp. 32-35.

—— « Yuanqi yu bengeng: fojiao yu daojiao yuzhou guan de cong tu yu tiaohé — Hanshan Deqing Zhuangzi neipian zhu · Qiwu lun yanjiu » 緣起與本根：佛教與道教宇宙觀的衝突與調和：佛教與道教宇宙觀的衝突與調和——憨山德清《莊子內篇注·齊物論》研究 (Interconnexion des causes et des effets et la racine originale : le conflit et la réconciliation entre la vision de l'univers du bouddhisme et celle du taoïsme — Recherche sur le chapitre « Qiwu lun » dans les *Annotations des Chapitres internes du Zhuangzi* de Hanshan Deqing), *Zhongguo zhexue* (Philosophie chinoise 中國哲學), N°4, 2007, pp. 29-32.

Wang Lingyue 王玲月, *Hanshan dashi « Zhuangzi neipian zhu » zhi shengsi guan yanjiu* 憨山大師《莊子內篇注》之生死觀研究 (Recherches sur la façon d'envisager la vie et la mort dans les Annotations des Chapitres Internes du Zhuangzi, écrites par le maître Hanshan), mémoire de master souvenu à Xinzhu 新竹, Xuanzang daxue 玄奘大學, 2005.

Wang Yunwu 王雲五, *Zhongyong jinzhu jinyi* 中庸今注今譯 (Commentaires et traduction modernes de l'*Invariable milieu*), Taibei 台北, Taiwan shangwu yinshu guan 台灣商務印書館, 1977.

Xia Qingxia 夏清瑕,

—— « Cong Hanshan he Wang Yangming de Daxue jie kan wanMing rufo jiaorong de neizai shengdu » 從憨山和王陽明的《大學》解看晚明儒佛交融的內在深度 (Percevoir la profondeur intérieure de la fusion entre le confucianisme et le bouddhisme à la fin de la Dynastie Ming à travers les commentaires de la *Grande Étude* écrits par Hanshan et par Wang Yangming), *Henan shifan daxue xuebao* 河南師範大學學報 (Journal de la recherche, de l'Université Normale Supérieure de Henan), Vol.28, N.6, 2001, pp. 10-14.

—— *Hanshan dashi foxue sixiang yanjiu* 憨山大師佛學思想研究 (Recherche sur la pensée bouddhiste du maître Hanshan), Shanghai 上海, Xuelin chubanshe 學林出版社, 2007.

—— « *Hanshan LaoZhuang jie* » 憨山德清老莊解 (Commentaires du Laozi et du Zhuangzi écrits par Hanshan), *Chanxue yanjiu* 禪學研究 (Recherches sur les études de Chan), N°6, 2006, pp. 118-125.

—— « *WanMing fojiao fuxing de tedian ji qingxiang* » 晚明佛教復興的特點及傾向 (Caractéristiques et tendances de la renaissance du bouddhisme à la fin de la dynastie Ming), *Wutai shan yanjiu* 東方宗教研究 (Recherches sur les religions orientales), N°1, 2002, pp. 12-16.

Xu Kangsheng 許抗生,

—— *Sengzhao pingzhuan* 僧肇評傳 (Études critiques et biographie de Sengzhao), Nanjing 南京, Nanjing daxue chubanshe 南京大學出版社, 1998.

—— *Fojiao de Zhongguo hua* 佛教的中國化 (Sinisation du bouddhisme), Beijing 北京, Zongjiao wenhua chubanshe 宗教文化出版社, 2008.

Xu Zhixing 許志信, « *Hanshan Deqing Hanshan laoren mengyou ji zhi 'zhenxin' yu 'yuanrong' sixiang yanjiu* » 憨山德清《憨山老人夢遊集》之「真心」與「圓融」思想研究 (Recherche sur la pensée de « l'esprit inné authentique » et « l'harmonie parfait » du *Recueil de la promenade dans un rêve du Vieillard Hanshan*, de Hanshan Deqing), *Yuanguang foxue xuebao* 圓光佛學學報 (Journal de la recherche de la doctrine bouddhiste de Yuanguang), N°13, 2008, pp. 111-168.

Xu Zhongyi 許中頤, *Shi Hanshan « Guan LaoZhuang yingxiang lu » de yili yanjiu* 釋憨山《觀老莊影響論》的義理研究 (Recherches sur le principe théorique de la *Dissertation sur le reflet et l'écho de Laozi et de Zhuangzi* de Shi Hanshan), mémoire de master souvenu à Xinbei 新北, Huafan daxue 華梵大學, 2001.

Yan Bojun 楊伯峻 (trad.), *Lunyu yizhu* 論語譯注 (Traduction et annotations des *Entretiens*), Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 1980.

Yang Guoping 楊國平, « Zibo Zhenke de daoia guan lunlue » 紫柏真可的道家觀論略 (Dissertation brève sur la pensée du taoïsme de Zibo Zhenke), *Anhui daxue xuebao : zhexue shehui kexue ban* 安徽大學學報: 哲學社會科學版 (Journal de la recherche, de l'Université d'Anhui: pages des sciences sociales et philosophiques), Vol.27, N°4, 2003, pp. 31-35.

Yan Yaozhong 嚴耀中, « Lun “sanjiao” dao “sanjiao heyi” » 論“三教”到“三教合一” (Dissertation à partir des « trois enseignements » jusqu'à « la fusion des trois enseignements »), *Lishi jiaoxue* 歷史教學 (Enseignement de l'Histoire), N°11, 2002, pp. 5-10.

Zhang Huiyan 張慧燕, « Han Yu paifo qiantan » 韓愈排佛淺探 (Brève analyse à propos du rejet du bouddhisme par Han Yu), *Huzhou shifan xueyuan xuebao* 湖州師範學院學報 (Journal de la recherche, de l'École Normale Supérieure de Huzhou), Vol.26, N°4, 2004, pp. 11-14.

Zhang Jinchuan 張敬川, « Lushan Huiyuan de sanjiao guanxi sixiang » 廬山慧遠的三教關係思想 (Pensée de Lushan Huiyuan sur le rapport des trois enseignements), *Zhongguo foxue* 中國佛學 (Études du bouddhisme chinois), Vol.28, 2010, pp. 122-128.

Zhang Lingfang 張玲芳, *Shi Deqing yiFo jie LaoZhuang sixiang zhi yanjiu* 釋德清以佛解老莊思想之研究 (Recherches sur la pensée de Shi Deqing concernant les commentaires du *Laozi* et du *Zhuangzi* à travers le bouddhisme), mémoire de master souvenu à Taizhong 台中, *Zhongxing daxue* 中興大學, 1999.

Zhang Xuezhì 張學智,

—— « *Cong Zibo Zhenke kan Mingdai fojiao de rongtong qushi* » 從紫柏真可看明代佛教的融通趨勢 (Examen sur la tendance du bouddhisme à fusionner [avec les autres enseignements] à travers Zibo Zhenke), *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 (Recherches sur les religions du monde), N°1, 1999, pp. 73-80.

—— *Mingdai zhexueshi* 明代哲學史 (Histoire philosophique de la dynastie Ming), Beijing 北京, Beijing daxue chubanshe 北京大學出版社, 2000.

Zheng Yafei 鄭雅芬, « Ouyi dashi Lunyu dianjing tanjiu » 藕益大師《論語點晴》探究 (Recherche sur la *Mise en relief des Entretiens* du grand maître Ouyi), *Xingda zhongwen xuebao* 興大中文學報 (Journal de la littérature chinoise de l'Université de Zhongxing), N°23, 2008, pp. 119-154.

Zhou Xiangyu 周祥鈺, *Hanshan Dashi chanxiu sixiang yanjiu* 憨山大師禪修思想研究 (Recherches sur la pensée de la pratique du Chan du maître Hanshan), mémoire de master souvenu à Chengdu 成都, Sichuan daxue 四川大學, 2005.

Zhu Jichen 朱繼臣, *Hanshan Deqing yi « zong » ji « jiao » de sixiang*, Suzhou 憨山德清以“宗”解“教”的思想 (La pensée de Hanshan à propos de l'utilisation du « principe » pour interpréter l'« enseignement »), mémoire de master souvenu à Suzhou 蘇州, Suzhou daxue 蘇州大學, 2008.

III – Dictionnaires terminologiques

Chen Jiaoyi 陳孝義 (éd.), *Foxue changjian cihui* 佛學常見詞彙 (Vocabulaire courant dans les études bouddhistes), Nantou 南投, Chanxin xueyuan 禪心學苑, 2008.

Ding Baofu 丁福保 (éd.), *Foxue da cidian* 佛學大辭典 (Grand dictionnaire de l'étude du bouddhisme), 2 Vol, Shanghai 上海, Shanghai shudian 上海書店, 1991.

Chen Bing 陳兵, *Xinbian fojiao cidian* 新編佛教辭典 (Nouvelle version du Dictionnaire du bouddhisme), Beijing 北京, Zhongguo shijie yu chubanshe 中國世界語出版社, 1994.

YUNYAN ZHUANG

La pensée de Hanshan Deqing (1546-1623) :

Une lecture bouddhiste des textes confucéens et taoïstes

Résumé

Hanshan Deqing 憨山德清 (1546-1623), est l'un des « Quatre moines bouddhistes éminents » de la fin de dynastie Ming, en Chine qui avaient pris conscience de l'importance et de la nécessité d'une conciliation entre les trois enseignements chinois que sont le bouddhisme, le confucianisme et le taoïsme. Ses annotations du *Zhuangzi*, du *Daode jing*, de l'*Invariable milieu* et de la *Grande Étude* demeurent très importantes pour l'étude des tentatives de syncrétisme des trois enseignements. Il fut en effet le premier moine à avoir rédigé autant de commentaires des classiques taoïstes et confucéens afin de montrer que de nombreuses idées de ces deux enseignements d'origine chinoise sont similaires à celles de la pensée bouddhiste. Il est aussi l'auteur d'une dissertation qui démontre la possibilité du rapprochement entre les trois enseignements, tout en maintenant la précellence du bouddhisme. En étudiant de près tous ses commentaires non-bouddhistes et sa dissertation à propos des trois enseignements, nous avons constaté que le moine avait transformé la pensée taoïste et la pensée confucéenne en des doctrines quasi bouddhistes, proches tantôt du Grand Véhicule, tantôt du Petit Véhicule, en fonction des passages examinés. Certains concepts bouddhistes sont très récurrents dans ses commentaires non-bouddhistes. Hanshan Deqing montre que les auteurs des classiques taoïstes et confucéens qu'il annotait avaient déjà pressenti l'importance des concepts qui sont au cœur de la pensée bouddhiste et permettent d'atteindre l'illumination ou de conduire des pratiques sotériologiques. À travers ces commentaires, on décèle l'intention de Hanshan Deqing : porter à la connaissance des lettrés, des taoïstes, voire des adeptes bouddhistes eux-mêmes, les procédures permettant d'accéder à l'Éveil, pour ensuite aider d'autres êtres à sortir de leur égarement et de leur attachement au monde.

Mots-clés : Hanshan Deqing, moine éminent, dynastie Ming, bouddhisme, confucianisme, taoïsme, syncrétisme, annotations, trois enseignements, Chine.

Résumé en anglais

Hanshan Deqing 憨山德清 (1546-1623) is one of the “Four Eminent Buddhist monks” of the late Ming dynasty in China who realized the importance and the necessity of the reconciliation between the three Chinese philosophies: Buddhism, Confucianism and Taoism. His annotations of the *Zhuangzi*, of the *Daode jing*, of the *Doctrine of the Mean*, of the *Great Learning* are of seminal importance in the attempt to fusion the three philosophies. He was indeed the first monk to have written so many commentaries of the Taoist and the Confucian classics in order to show that numerous thoughts of these two philosophies originating from China are similar to the ones of Buddhism. He is also the writer of a dissertation that demonstrates the possibility of establishing bridges between the three philosophies, even if he considers Buddhism as superior. Studying closely all his non-Buddhist commentaries and his dissertation about the three philosophies, we noticed that the monk had transformed the Taoist thought and the Confucian thought nearly into Buddhist doctrines, sometimes close to the Mahāyāna, sometimes close to the Hīnayāna, depending on the examined passages. Some Buddhist concepts are very recurrent in his non-Buddhist commentaries. Hanshan Deqing points out that the writers of the Taoist and Confucian classics that he annotates had already sensed the importance of the concepts which are at the heart of the Buddhist mind and enable to reach the enlightenment or the realization of the soteriological practices. Through these commentaries, we can discover Hanshan Deqing's intention: to make the lettered persons, the Taoists or even the Buddhist disciples themselves aware of the procedures allowing them to reach the Awakening and then to help others beings to be released from their blindness and their attachment to the world.

Key-words: Hanshan Deqing, eminent monk, Ming dynasty, Buddhism, Confucianism, Taoism, syncretism, annotations, three philosophies, China.